مركز الأزهر للتأليف والترجمة والنشر

الإمام أبو الحسن الأشعري

إمام أهل السنة والجماعة

(نحو وسطية إسلامية جامعة)

أعمال الملتقى العالمي الخامس
لرابطة خريجي الأزهر الشريف
٢٤ - ٢٧ جمادى الأولى ١٤٣١هـ
٨ - ١١ مايو ٢٠١٠م

باعتناء وتصدير
فضيلة الإمام الأكبر

أحمد الطيب

شيخ الأزهر

(3)

دار القدس العربي

الإمام أبو الحسن الأشعري

إمام أهل السنة والجماعة

(نحو وسطية إسلامية جامعة)

بسم الله الرحمن الرحيم

مركز الأزهر للتأليف والترجمة والنشر

الإمام أبو الحسن الأشعري

إمام أهل السنة والجماعة

(نحو وسطية إسلامية جامعة)

أعمال الملتقى العالمي الخامس
لرابطة خريجي الأزهر الشريف
٢٤ - ٢٧ جمادى الأولى ١٤٣١هـ
٨ - ١١ مايو ٢٠١٠م

باعتناء وتصدير
فضيلة الإمام الأكبر

أحمد الطيب

شيخ الأزهر

الجزء الثالث

دار القدس العربي، القاهرة

البريد الإلكتروني:
dqa2013@gmail.com
dqa2014@yahoo.com
dqa2014@hotmail.com

هاتف: 25932057 202+
فاكس: 25929153 202+

مركز الأزهر للتأليف والترجمة والنشر (مَاتِن) القاهرة
Al-Azhar Center for Authoring. Translation and Publishing
البريد الإلكتروني:
matn972@gmail.com
matn972@hotmail.com

فهرست الهيئة المصريّة العامّة
لدار الكُتُب والوثائق القوميّة:
أبو الحسَن الأشعريّ إمامُ أهلِ السُّنّةِ والجماعةِ (نحوَ وسطيّةٍ إسلاميّةٍ جامعةٍ)،
تصدير: أحمد الطيِّب شيخ الأزهر الشَّريف.
ط -1 القاهرة: دار القدس العربي،
1434هـ/ 2014م.
ص؛ 17 × 24 سم.
عدَدُ صفحات الجزء الثالث: 512
1 - الفكر الإسلامي 2 - علم الكلام
3 - التَّراجِم والسِّيَر 4 - العنوان

رقم الإيداع: 2013/22295
الترقيم الدولي: 978-977-85061-8-1

الطبعة الأولى
1434هـ/ 2014م.

ساهمت في طباعة هذا الكتاب:

الرابطة العالمية لخريجي الأزهر الشريف
هاتف: 20224052767+
فاكس: 20224052737+
الموقع الإلكتروني: www.waag-azhar.org
البريد الإلكتروني: info@waag-azhar.org

صورة الغلاف الخارجي والداخلي هما بريشة المستشرق الروسي (Ivan Bilibin)
إيفان بلبين (1876- 1942م)

تصميم الغلاف:
MEDIA PICTURES

وائل حسن
ميديا بيتشكرز للدعاية والإعلان
هاتف: 25745725 202+
البريد الإلكتروني:
info@mediapictures-eg.com

الصَّفُّ الطِّباعيُّ والمراجَعةُ: الأساتذة:
ياسِر العُرَبيّ، وناصر محمد يحيى، ومصطفى عَفّان.

(رِيعُ الكِتابِ مُخَصَّصٌ لطباعةِ كُتُبِ أهلِ السُّنّةِ والجماعةِ)

جميعُ حقوقِ المِلكيّةِ الأدبيّةِ والفنّيّةِ محفوظةٌ لدارِ القُدسِ العربيِّ، ومركزِ الأزهرِ للتّأليفِ والتّرجمةِ والنّشرِ (مَاتِن): ويُحظَرُ إعادةُ إصدارِ هذا الكِتابِ، كما يُمنَعُ نَسخُه أو استعمالُ أيِّ جُزءٍ منه، بأيِّ وسيلةٍ تصويريّةٍ أو إلكترونيّةٍ أو ميكانيكيّةٍ، بما فيه التّسجيلُ الفوتوغرافيُّ والتّسجيلُ على أشرطةٍ أو أقراصٍ مُدمَجةٍ، أو أيِّ وسيلةِ نشرٍ أخرى، بما فيها حِفظُ المعلوماتِ واسترجاعُها، إلّا بمُوافَقةِ النّاشِرَينِ خطِّيًّا.

No parts of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, recording or otherwise, without the prior permission of the publishers.

الفهرس الإجمالي لموضوعات الجزء الثالث

المحور الخامس: وسطية الإمام الأشعري ٧

الإمام أبو الحسن الأشعري إمام الوسطية لمحمَّد
سليم العَوَّا ٩

الوَسَطِيَّة كمشروعٍ لتدبير الاختلاف عند أبي الحسن
الأَشْعَرِيِّ، لعبد المَجِيد الصُّغَيِّر ١٧

الإمامُ أبو الحسَن الأشْعَرِيّ رَائدُ المَنْهَج الوَسَطِ في
المذَاهِب الكَلاميَّة، لسلمان النَّدوي ٣٩

وَسَطِيَّةُ الإِمَامِ الأَشْعَرِيِّ فِي الإِنْسَانِيَّاتِ بَيْـنَ الجَبْرِ
وَالتَّفْوِيضِ، لعبد العزيز سَيْف النَّصْر ٦١

الإمام الأَشْعَرِيِّ بين وسطيَّة عقيدتِه وقضايا التَّأويل،
لمرزوق أولاد عبد الله ٩١

التَّوَازُن الفكريُّ عند أبي الحسن الأَشْعَرِيِّ وأثره في
الأُمَّة والمجتمع، لعبد الرَّحمن المراكبي ١١٩

الإمَام أَبُو الحَسَنِ الأَشْعَرِيُّ ـ رَحِمَهُ الله ـ إِمَامُ أَهْلِ
السُّنَّة وَالجَمَاعَةِ نَحْوَ وَسَطِيَّةٍ إِسْلَامِيَّةٍ تُوَاجِهُ الغُلُوَّ
وَالتَّطرُّفَ، لأبي بكر أحمد مسليار المليباري ... ١٣٩

المحور السادس : الإمام أبو الحسن الأشعري فيلسوفًا ١٦١

الإمامُ أبو الحسَن الأشْعَريّ فيلَسوفُ أهل السُنَّة والجَمَاعة، لعبد الرَّزَّاق قَسّوم ١٦٣

الإمَام الأشْعَرِيّ فَيْلَسُوفًا : قِراءةٌ جَدِيدَة، للسيد وِلْدُ أبَاه ١٨١

الإمام الأشْعَرِيّ : دلالة العَلاقة بين وصْف الآرَاء وتَأسِيس عِلْم الكَلام الدِّفَاعي، لأبي يَعْرُب المرزوقي ١٩٣

بين الفِكْر الفَلْسَفي والفِكْر الكَلامي، لسعيد فُودة ٢٢٣

المحور السابع : الإمام الأشعري وواقعنا المعاصر ٢٨٧

الأشعَريُّ وَالأَزْمِنَةُ الحَدِيثَةُ ، قِرَاءةٌ فِي تَحوُّلَاتِ أهل السُّنَّة وَالجَمَاعَةِ البداياتُ والتطوّرَاتُ : بَيْـنَ السَّلَفِيَّة وَالإِصْلَاحِيَّة وَالاسْتِشْرَاق، لِرضْوَان السيِّد ٢٨٩

الإمام الأشْعَرِيُّ وواقعنا المعاصر، لعبد الكبير العلوي المدغري ٣٠٧

نحْو تَوظيفِ فِكر الإمَام أبي الحَسن الأشْعَري في حيَاتِنا المُعَاصِرة، لمحمَّد إدير مشنان ٣٢٥

جُهُود الإمام الأشعريِّ في تأسِيس الحوار مع الآخر، لمحمَّد الطَّاهر الميساوي ٣٧٥

المِحْوَرُ الخَامِسُ

وَسَطِيَّةُ الإِمَامِ أَبِي الحَسَنِ الأَشْعَرِيِّ

أبو الحسن الأشعري إمام الوسطية

محمد سليم العوّا

أحْمَد الله تبارك وتعالى، وأصلِّي وأسلِّم على سيدنا مُحمَّدٍ وعلى آله وصحبه وسائر إخوانه، من النبيِّين والمُرسَلين، ومن تَبِعَهُم بإحسانٍ إلى يوم الدِّين.

أسأل اللَّهَ ربَّ العالمين أنْ يحفظَ هذا الأزهر الشَّريف، وأنْ يُعيدَ إليه مَجْدَهُ التَّالِدَ؛ يوم كان قِبْلَةَ المسلمين الثَّالثةَ، بعد المَسْجدين: «الحرام والأقصى»، ويوم كان المُعبِّرَ الصَّادق عن أُمَّةِ الإسلام في مَشارق الأرض ومَغاربها، على اختلافِ المذاهِبِ والمَشارِبِ، فإنَّه الجامع الذي جَمَعَ الجميع، والجامعة التي أوَتْ كلَّ ذي مَذْهَب وكلَّ ذي مَشْرَبٍ إسلاميٍّ من أهلِ القِبْلَة كما يقول الأئمَّة، وكما يقول إمام هذا اللِّقاء المُبارَك أبو الحسن الأَشْعَرِيُّ نَفْسُه.

إن العودةَ بالأزهر إلى ما كان عليه في سابق عَهْدِهِ، وإن كان أمرًا يقتضي جَهْدًا كبيرًا، فإنَّ توفيقَ الله ورِعايتَهُ وحُسْنَ تَسْدِيدِهِ يجعلُ هذا الأمرَ أقربَ ممَّا نَظنُّ وأدْنى إلى التَّحقيق ممَّا نتمنَّى، وهو لا يقتضي إلَّا الإخلاصَ في العمل والصِّدْقَ في النِّيَّة، وهما في أهلِ الأزهر مُتوافِرانِ بحمدِ الله، ونسألُه أن يزيدَهُم منهما ويُوَفِّقَهُم دائمًا إلى الاحتفاظ بآثارهما في العمل والقول معًا.

أيُّها الإخوةُ الكِرامُ والأساتذةُ الأجِلَّاءُ، لا رَيْبَ أنَّ كثيرًا ممَّا ينبغي أنْ يُقَالَ في إمام الوَسَطِيَّة أبي الحسن الأَشْعَرِيِّ قد قِيلَ فيما مَضَى من الجلَسَات، ولا شكَّ أنَّ جميع المُقدِّمات الضَّروريَّة والقضايا الرئيسة في فِكْر هذا الإمام الجليل

ومَنْهَجِه قد قِيلَتْ ونُوقِشَتْ في اليومين الماضِيَيْن ، وهذا حَظُّ المُتكلِّمينَ الذين يأتون بأَخَرَةٍ ، لا يَتْرُكُ الأوَّلُون للآخرين إلَّا قليلًا ، إن تركوا شيئًا ، والسَّعيدُ في هذه الدُّنيا مَنْ رضِي بحظِّه ، والتَّعيسُ من لَامَها ولَامَ ما أَتَتْ به إليه .

يقولُ حافظُ الإسلامِ الإمامُ الذَّهبيُّ عنِ الإمام الأَشْعَرِيِّ : « إنَّه كان عَجَبًا في الذَّكاءِ وقُوَّةِ الفَهْم » . ويقول عنه : « لأبي الحسن ذكاءٌ مُفرِطٌ وتَبَحُّرٌ في العِلْم » ، ومن كان على غايةٍ من الذَّكاء المُفْرِط ، ومن كان على غايةٍ من التَّبَحُّرِ في العلم ، لا يمكن إلَّا أن يكون وَسَطِيًّا في مَنْهَجِه ، داعيًا إلى ذلك بعِلْمِه وعَمَلِه .

ولا أُريدُ أن أُطوِّفَ في كُتُبه الكثيرة المطبوعِ منها أو المخطوطِ ، ولكن أقف عند كتابه الشَّهير ـ ولعله الأَشْهَرُ ـ « مقالات الإسلاميِّين واختلاف المصلِّين » ، وكنَّا نقول لإخواننا دائمًا : انظروا إلى أبي الحسن في القرن الرابع يتحدَّثُ عنِ الإسلاميِّين . وكثيرٌ من النَّاس يَعِيبُون علينا اليومَ أنْ يَصِفَ بَعضُنا بعضًا بالإسلاميِّين ، ويقولون : أليس كلُّ النَّاس مُسلمينَ؟ نعم ، كلُّ النَّاسِ مُسلمون ، ولكنْ هناك فِئةٌ وطائفةٌ وجماعةٌ قد حملَت على كاهِلِهَا عِبءَ الدَّعوة إلى الله ـ تبارك وتعالى ـ وعبءَ الدِّفاع عن دِينِه وسُنَّةِ نبيِّه وتُراث أُمَّتِه ، ولا بأسَ ولا تَثْرِيبَ في أنْ يُوصَفَ هؤلاءِ ـ من دون النَّاس ـ بأنَّهم الإسلاميُّون ، مع بقاء وَصْفِ الإسلام للآخَرِينَ وثبوتِه لهم وشُمُولِه إيَّاهُم .

أبو الحسن الأَشْعَرِيُّ يُسمِّي كتابه في القرن الرابع « مقالات الإسلاميِّينَ واختلاف المُصَلِّينَ » ولا أكون مُجَانِبًا للصَّواب إن قُلتُ : إنَّه سمَّاه كذلك في القرن الثَّالث ، فإنَّ الثَّابت من الكتاب أنَّه كُتِبَ في نحو : سنة ٢٩٠ـ٢٩١هـ ، إذْ يقول في مقدِّمَته : « رأيتُ النَّاسَ في حكايةِ ما يحكُونَ من ذِكْر المقالاتِ ، ويُصنِّفُونَ في النِّحَلِ والدِّيانات من بين مُقَصِّرٍ فيما يَحْكِيه ، وغالطٍ فيما يَذْكُره

عن قول مخالِفيه ، ومن بين مُعتمدٍ للكذبِ في الحكايةِ إرادةَ التَّشنيع على مَنْ يخالِفُه ، وبين تاركٍ للتَّقصِّي في روايته لِمَا يرويه من اختلاف المختلِفِينَ ومن بين مَنْ يُضيف إلى قول مُخالِفيه ما يظنُّ أنَّ الحُجَّة تَلزَمهُم به » .

قال أبو الحسن بعد هذا : « وليس هذا سبيلَ الربَّانيِّين ، ولا سبيلَ الفُطَناءِ المُتميِّزينَ » . يُقررُ بذلك الأَشْعَرِيُّ في افتتاح كتابه « مقالات الإسْلاميِّين » أنَّه يَسْلُك الطريق الوَسَط ؛ طريق الربَّانيِّينَ الفُطَنَاءِ المتميِّزينَ ، بين المُقصِّرين والمُغَالِين ، بين من يتعمَّدون الكَذِبَ على مخالفيهم ومن يتركون الاستقصاءَ في الوقوفِ على المذاهبِ والآراء .

بعدَ هذه المُقدِّمةِ الجليلة في معناها الصَّغيرةِ في أسطرها وكلماتها ؛ يبدأُ أبو الحسن إعْلانَ أوَّل موقفٍ وَسَطِيٍّ له ، عندما يَذْكُر أصلَ الخلافِ بين المسلمينَ ؛ فيُرْجِعُه إلى مسألة السِّيَاسة لا إلى مسألة المِلَّة ولا العقيدة ولا الدِّين ، يقول : « اختلف النَّاس بعد نبيهم ﷺ في أشياءَ كثيرةٍ ضلَّل فيها بعضُهُم بعضًا ، وبَرِئَ بعضهم مِن بعضٍ ، فصاروا فِرقًا مُتَبايِنيـنَ ، وأحزابًا مُشتَّتِينَ ، إلَّا أنَّ الإسلام يجمعُهُم ويَشْتَمِل عليهم ، فليس من الإسْلامِ أن نُخْرِجَ منهم أحَدًا ، فمَن يشهد أنْ لا إله إلَّا الله ، وأنَّ محمَّدًا رسول الله ، مهما أَتَى ممَّا نَظنُّه خطأً ويراه هو صَوابًا فلا نكفره .

أوَّلُ ما حدَثَ من الاختلافِ بين المسلمينَ بعد موتِ نبيِّهم اختلافُهُم في الإمَامةِ ، والنَّاسُ بعد أنْ أصبحوا فِرقًا مُتبايِنَة وأحزابًا مُشتَّتة بعبارة أبي الحسن ، فإنَّ الإسلام يجمعُهُم ويَشْتَمِل عليهم .

هذا هو قول أبي الحسن الأَشْعَرِيِّ قبل موته بنحوٍ مِن ثلاثة وثلاثين سنة ، ثمَّ يعود وهو يحتضر فيما يَرْوِيه الذَّهَبِيُّ عنه بسندٍ صحيحٍ - وهو يُزكِّيه ويُثْني عليه - فيقول لصاحبه أحمد بن زَاهر في احتضاره : « اشْهَدْ عَليَّ أنِّي لا أُكَفِّرُ

أحدًا من أهل القِبلة ؛ لأنَّ الكُلَّ يُشيرون إلى معبودٍ واحدٍ ، وإنَّما هذا كُلُّه من اختلافِ العباراتِ » .

هذا النَّصُّ موجودٌ في « سِيَر أعلام النُّبلاءِ » وفي « تاريخ الإسلام » بتحقيق الأستاذ الكبير بشَّار عواد معروف الذي نَشْرُف بوجودِه بيننا .

قال الذَّهَبيُّ في « السِّير » : « وبنحو هذا أَدينُ » ، والأهمُّ من دَيْنُونَة الذَّهَبيِّ بمذهبِ الأَشْعَرِيِّ ما يتلو هذه العبارة من كلامه ، قال : « وكذا كان شَيْخُنا ابنُ تيميةَ في أواخر أيَّامه يقول : أنا لا أُكفِّر أحدًا من الأُمَّة » .

العبارة الشَّائعة المشهورة بيننا ـ التي نُدرِّسُها لِطُلَّابِنَا ـ لا يُكفَّرُ أحدٌ من أهل القِبلَة بذَنْبٍ لكنَّ الحكمَ العَقَدِيَّ أوسعُ من ذلك ، لا يُكفَّرُ أحدٌ من أهل القبلة باختلافٍ . لا يُكفَّر أحدٌ من أهل القبلة بمغايرةٍ في الرَّأي العَقَدِيِّ بيننا وبينه . لا يُكفَّرُ أحدٌ من أهل القِبْلَة لأنَّنا نراهُ مُخْطِئًا فيما يَعْتَقِد ، وهو يرى نَفْسَه مُصيبًا ويرانا على الخطأ . لا يُكفَّرُ أحدٌ من أهل القبلة لا بالذَّنْبِ وَحْده ، وإنَّما بأيِّ اختلافٍ كانَ ، ما دامَ داخلًا في عُموم أهل الإسلام وفي عُمومِ أصحاب الشَّهادتين : لا إله إلَّا الله محمَّد رسول الله .

كان مذهبُ أبي الحسن الأَشْعَرِيِّ العَقَدِيُّ وَسَطًا بين غَاليَيْنِ في مُعظم المسائل العَقَدِيَّة ، ومهما اتَّفقنا معه أو اخْتلفْنا معه ، مهما وافقناه في قولٍ أو خالفناه في قولٍ آخرَ فإنَّه يبقَى مُعبِّرًا عن منهج الوَسَطِيَّة الذي يُمكِن أن نُسمِّيَه جَرْيًا على المُصْطَلح المُعْتَاد : « مذهب أهل السُّنَّة والجَمَاعة » .

في مُختلفِ مَسائلِ العقيدة التي تناولها : مسألةُ الكَسْب والقُدْرة على الفِعلِ المشْهورةُ ، والكَسْب الذي قيل فيه : إنَّه منَ المُحَالاتِ ـ هو فيها يقف موقفًا وَسَطًا بين الذين يقولون بالقُدرة على الفِعل والكَسْبِ معًا ، وبين الذين يقولون بنفي قُدرة العَبْدِ عليهما معًا ، فيقفُ موقفًا وسطًا يُثْبِتُ الكَسْبَ ويَنْفِي القُدرةَ على الإنشاء والإحداثِ .

مسألةُ رؤيةِ البَاري سُبحانه وتَعَالى ، لم يَرْتَضِ قولَ نُفَاةِ الرُّؤية ؛ لأنَّه قولٌ يخالفُ النُّصُوصَ الصَّريحةَ ، ولم يقبل قول المُشَبِّهِينَ لها بكيفيَّةٍ لا تَليقُ بجلال ربِّ العالمين ، وإنَّما تصلح مع المخلوقين ، فقال : « إنَّه سُبحانه وتَعَالى يُرَى من غير حُلولٍ ولا حُدودٍ ولا تَكْيِيفٍ ؛ إذ هو سبحانه غيرُ محدودٍ ولا مُكَيَّفٍ » .

وفي مسألة الجِهَةِ والحُلول قال : « إنَّه سبحانه كان ولا مَكَان ، فخلَق العَرْشَ والكُرسيَّ ولم يَحْتَجِ إلى مكانٍ ، وهو بعد خَلْقِه المكانَ كان كما كان قَبْل خَلْقِه » .

ذلك في مُقابلة قول القائلين : « إنَّه بِكلِّ مكانٍ من غير حُلولٍ ولا جِهَةٍ » ، وقولِ القائلين : « إنَّه حالٌّ في العَرْشِ ، جالسٌ عليه ، والعَرْشُ مكانٌ له » ، كِلَا الفريقين تَطَرَّفَ ، وأبو الحسن تَوَسَّطَ ، فقال بقولٍ وَسَطٍ .

قال في صاحب الكبيرة : « إنَّه في مشيئة الله ؛ إنْ شاء عفا عنه وأدخله الجنَّة ، وإنْ شاء عاقبه بمعاصيه ثم أدخله الجنة » . ذلك في مُقابلة قول القائلين : « لا تضرُّ مع الإيمان معصيةٌ ؛ حتَّى الرِّدة والكَبائر إذا كان الإيمان مُخْلَصًا ولو مرَّةً واحدةً » ، يعني : لو أخْلَص المرءُ في إيمانه مرةً واحدةً لا تضرُّه بعد ذلك معصيةٌ ، ولو ارتَدَّ عنِ الإسْلامِ والعياذ بالله ، وقول القائلين : « إنَّ صاحبَ الكبيرةِ لا يخرجُ قط منَ النَّار » .

فاتَّخذ الأَشْعَرِيُّ مَوقِفًا وَسطًا بين الأمرين في مسألةِ الإيمانِ ، رأى أنَّه الاعتقاد الجازم بما جاءَ منْ عندِ الله ، وثبتَ عن رسوله ﷺ مع الرِّضا بذلك ، فإنَّ الاعتقادَ لا يكفي إلَّا أنْ يصحَبَه الرِّضَا .

إنَّ الإنسانَ إذا اعتقد شيئًا وقعَ ثُم لم يرضَ به لم يكن هذا من عقيدَتِه ، وإنَّما يكون من عقيدته إذا اعتقده مع الرِّضا به ، وإنَّ الإقرار اللِّساني دليلٌ على الإيمان القَلْبيِّ ، ولازمٌ لكلِّ إنسانٍ ؛ لتجريَ عليه أحكامُ الإسلامِ ؛ أخْذًا

بقولِ النَّبيِّ ﷺ : «إنَّما أحكُمُ بالظَّاهرِ» ، وفي روايةٍ صحيحة : «أُمِرْتُ أنْ أحكُمَ بالظَّاهرِ» ، فهذا الإقرارُ باللِّسانِ هو الذي يكونُ عندنا الظَّاهرُ الذي يقضي به القاضي ويُفتي به المفتي ، أمَّا ما في القلبِ فلا دَليلَ عليه ، إلَّا ما ينطق به لسانُ الإنْسَانِ ، والعملُ ليس من الإيمانِ ، خلافًا لمن قالوا : إنَّ الإيمانَ والعملَ قَرينانِ ، لا يَتِمُّ الإيمانُ إلَّا بالعمل ، والقول باللِّسانِ وَحْدَه لا يكفي دونَ إقرارٍ بالقلبِ وتصديقٍ لما جاء من عند ربِّ العالمين ، وما صَحَّ عن رسوله ﷺ .

كان مُنْتهى غايةِ الإمامِ الأَشْعَرِيِّ ـ رحمه الله ـ أنْ يجمعَ كلمةَ المسلمين ؛ ليعودوا كلُّهم أهلَ سُنَّة وجماعة ؛ فدافعَ عنِ الأسَاسِ العَقَدِيِّ لأهل السُّنَّة والجماعة بالأساليبِ العقليَّة التي أتْقَنَـهَا في سنواتِ اعتزالِه وصُحْبَتِه لشيخ المُعْتَزِلَة في عصرِه ـ زوج أمِّه ـ الشَّيخ أبي عليٍّ الجُبَّائيِّ ، وله معه المُناظرات الشَّهيرة المرويَّة في كتب تراجمه وتراجم غيره .

هذه الصُّحبَة وذلك الاعتزال مَكَّنَاهُ منَ الاسْتيلاءِ على مقاليد الطُّرُق العَقليَّة في الدِّفاع عنِ العَقَائدِ الإيمانيَّة ، فنَصَرَ بذلك مَذْهَبَ أهلِ السُّنَّة عندما تحوَّلَ إليه وأعلن تَرْكَه الاعتزالَ ؛ لذلك لم يكن غريبًا أن يقول سُلطان العُلماء العزُّ بن عبد السَّلام المتوفَّى ٦٦٠هـ : «إنَّ عقيدةَ الأَشْعَرِيِّ اجْتمعَ عليها الشَّافعيَّةُ والمالكيَّةُ والحنفيَّةُ وفُضلاءُ الحنابلةِ» ، وانظر إلى قوله : «فُضلاءُ الحنابلةِ» إنَّه تعبيرٌ مُطابِقٌ لما قاله الإمامُ الذَّهبيُّ ، ولقد حَطَّ عليه بعضُ الحنابلةِ والعلماءُ .

وكلُّ مخلوقٍ يُؤخَذُ من كلامه ويُتْرَك ؛ إلَّا رسول الله ﷺ . وأبو الحسن الأَشْعَرِيُّ يُؤْخَذُ من كلامه ويُتْرَك ، والذين حَطُّوا عليه منَ الحنابلة وغيرِهم يُؤخذُ من كَلامِهم ويُتْرَك ، لا معصومَ إلَّا مَن عَصَمَه ربُّ العالمين سبحانه ،

وهم : رُسُله وأنبياؤه ، وخاتَمُهم محمَّدٌ ﷺ .

وقولُ عزِّ الدِّين بن عبد السَّلام : إنَّ عقيدةَ الأَشْعَرِيِّ اجتمعت عليها المذاهبُ الأربعةُ : المالكيَّةُ ، والشَّافعيَّةُ ، والحنفيَّةُ ، وفُضلاءُ الحنابلةِ ، وافقه عليه أبو عمرو بنُ الحاجب إمامُ المالكيَّةِ في زمنه ، وجمالُ الدِّين الحَصِيري إمامُ الحنفيَّة في زَمَنِه ، ولم يكن غريبًا كذلك أنْ ينقل عنه شيخ الإسلام ابن تَيْمِيَّةَ وتلميذه ابن قيِّم الجوزيَّة في عشرات المواضع مِن كُتُبِهِمَا في كلِّ ما تعلَّق بالعقيدة ، يُقِرَّانِه أحيانًا ، ويخالفانِه أحيانًا ، يَقْبَلانِ منه ويَأْبَيَانِ أن يَقْبَلَا منه ؛ أخْذًا بالقاعدة الذهبيَّة الإسْلاميَّة : « إنَّ كلَّ مخلوقٍ يُؤخذُ من كلامه ويُتْرَكُ » .

إنَّ النَّاظرَ في تُراث الإمامِ الأَشْعَرِيِّ في « الإبانةِ » وفي « اللُّمَع » وفي غيرهما من كُتُبِه ، وفي « المَقَالَاتِ » بوجهٍ خاصٍّ - يَعرفُ أنَّ الإنْصَافَ كان هو دَيْدَنه ، والإنْصَافُ هو مِعْيارُ الوَسَطِيَّة الأَوْحَدُ ؛ لأنَّ التَّعَصُّبَ يغضُّ عن كلِّ رذيلة عند الرِّضَا ، ويُنسي كلَّ فضيلةٍ عند الغَضَبِ ، والمتعصِّبُ لا يَكُون وَسَطِيًّا أبَدًا ، ولا يكون مُنْصِفًا أبدًا ، وكان أبو الحسن الأَشْعَرِيُّ إمامُ الوسَطِيَّة - إذْ كان إمامَ الإنْصَافِ - لم يَزِد على قول أحدٍ فِيمَا قال ، ولم يُنْقِص من قوله ما يُؤَيِّد مَذْهَبه الذي يُخالِفه فيما نَقَلَ عنه ؛ فكان حُجَّةَ النَّاقِلِينَ كما كان حُجَّةَ النَّاظِرِينَ ، رحمه الله ، ونفع المسلمين بِعلْمِهِ ، وثبَّتَهُمْ على مَذْهَبِهِ في الإنْصَافِ والعَدْلِ ، والحمدُ لله ربِّ العَالمين .

الوسطية كمشروع لتدبير الاختلاف عند أبي الحسن الأشعري، المبررات والمظاهر والنتائج[1]

عبد المجيد الصغير

لم تَعُدْ خَافِيةً علينا اليوم تلك المنزلةُ التي صَارت تحتلُّها المفَاهِيمُ والتَّصوُّرات والقيم في خِضَمِّ الأحداث الاجتماعيَّة والسِّياسيَّة لعصرنا الحاضر، ولم يَعُدْ بالإمكانِ تجاهل دور مَنْظومة القيم والمفَاهِيم بمُختلفِ أشْكَالِهَا، سواء في اسْتتبابِ الأمن والسِّلم أو في إثارةِ الفتنِ وإشعالِ نار الحرب هنا أو هناك؛ مما يجعلنا نقتنعُ بأنَّ التَّدافع الحضاريَّ والتَّلاقُح الثَّقافي عاد ليُمثِّل مُعادَلة مُهِمَّة في فَهْمِ الواقعِ واسْتِشْرَاف مُستقبِله الإيجابيِّ أو السَّلبيِّ.

غير أنَّ التَّنبيهَ واجبٌ إلى أنَّ عودة تلك المفَاهِيم والقيم إلى سطح حياتنا اليوميَّة ـ خاصَّةً عبر وسَائِطِ الإعلام غير المُتخصِّصة وغير المُستقلَّة ـ جعل تلك المفاهيم تَشْكو من غُموضٍ واضطرابٍ في المضمونِ، خاصَّةً بعد أنْ تلبَّست بلبوس السِّياسة والمصَالح الإستراتيجيَّة، وذلك من قَبيل مفهوم السُّنَّةِ والبدعةِ والمذهبِ والأُصُوليَّة والإرهابِ والتَّطرفِ والجهادِ وحقوق الإنسانِ... الأمرُ الذي يَستوجِبُ التَّعجيل بإيقاف التَّسيُّب في اسْتعمالِ تلك المفَاهِيم وتصحيح دلَالَاتِها وضبط تَنزيلَاتِها على الواقع، خاصَّةً وأنَّها مَفاهِيمُ ـ كما أثبت التَّاريخ القديم والمعاصر ـ ليست بالأمورِ الهيِّنة ولا بالقَضَايا الشَّكليَّة أو العَرَضيَّة في حياتنا اليوميَّة؛ فبقدر ما تتأثر حياتنا العامَّة والخاصَّة بالظَّرفيَّةِ الاقتصاديَّةِ والعواملِ الاجتماعيَّةِ والأحداثِ السِّياسيَّةِ، تتأثَّر

(١) لم يحضر الباحث المؤتمر، وأرسل بحثه.

قبل ذلك وأثناءه وبعده بطبيعة المفَاهِيم المُتداوَلَة التي تَسْري حُمولاتُها ـ إيجابًا أو سَلبًا ـ إلى جَوْهرِ سلوكنا الأخلاقيّ وتتجلّى آثارها في صُلب حياتنا الاجتماعيَّة والسِّياسيَّة.

وليس بالمستَغْرب بَعْدَ هذا إذا كان العَديدُ من مراكزِ البحثِ الاجتماعي والأنثرُوبُولوجي والسِّياسي في بلادِ الغرب اليوم ـ صَار يُولي أهمية بالغة لتاريخِ المذاهبِ والأفكار والنظريَّات والمفَاهيم في تاريخنا الإسلاميّ المُشترَك؛ إدراكًا من تلك المراكز والأوساط الأكاديميَّة لقدرةِ الأفكارِ والنَّظريَّاتِ والمفاهِيمِ على البقاءِ والتجدُّد والتَّرحُل في الزَّمانِ والمكانِ والتجلّي عبر صور مُختلفة ومُتباينة قابلةٍ للتَّوظيف ـ الإيجابي أو السَّلبي ـ في شتَّى مَظاهرِ حياتنا اليوميَّة المُعاصرة.

لذا فالأجدرُ بنا نحن أنْ نُبادرَ قبل غيرنا ـ في مثل هذا اللِّقاء الذي يجمعُنا اليومَ ـ إلى رَصْدِ تاريخنا الفكريّ ومراجعةِ مَفاهيمِه الحضاريَّة رصدًا ومراجعةً يبتغيان تعميقَ الفَهْمِ وضبطَ المعاني وتصحيحَ التَّصوُّراتِ... من ثَمَّ ونظرًا لذلك الارتباط الواقع والمتوقَّع بين مَفاهِيمِنا وحياتِنا العمليَّة وممارساتنا اليوميَّة فقد صَار مؤكَّدًا أنَّ إصلاح أوضاعنا العمليَّةِ رهينٌ بإصلاح مَفَاهِيمِنا وأحْكَامِنا، خاصَّةً منها تلك الأحكام والتقييمات المتَّسِمَة بالقطعِ والحائمةِ حول معاني الرَّفض والقطيعة والإقصاء والتَّبديع والتَّكفير...!

خُصُوصًا أنَّ كلَّ القَرائِن تُشير إلى طُغيان الأسباب والاعتبارات السِّياسيَّة التي من شأنها أنْ تُعمِّق الخلاف، فينعكس ذلك على الجانب المفَاهِيمي، ثم يَسري أثرُه حتَّى إلى الجانب العَقَدي! وهذا حريٌّ أنْ يدعونا نحن أبناء العصر إلى مُراجَعةِ العديد من أحكامنا القطعيَّة، التي انتشرت بيننا دون ضابطٍ شرعيٍّ أو عقليٍّ، والتي تَرفض الاختلاف وتَصِمُ غيرها بالابتداعِ، إنْ لم ترمه بالمروقِ والكُفرِ!

إنَّ مُراجعة ذلك التسيُّب الفكري وتصحيح هذا العنف في الأحْكامِ والمواقفِ قد بَاتَ ضروريًا وواجبًا مُسْتعجلًا ، مُستلهِمين في سبيل ذلك مَنهجَ القرآن الكريم في تَصْحِيح المفَاهِيم وترشيدها وفي الدَّعوة بالحُسنى ، ومُستهدفين استئناف عَطائِنا الفكريِّ ومساهمتنا في بناء الحضارة الإنسانيَّة التي شكَّلت التجربةُ الإسلاميَّةُ فيها المرحلةَ الفصل واللَّبِنَةَ الأساسَ ، بفضل عنايتها الفَائِقة بإعادة إقامة صرح الحضارة الإنسانيَّة ، لا على مُعجِزَات تنبهرُ لها الأبْصَارُ وتكلُّ عندها العقول ، ولكنَّه بالأوْلَى صَرحٌ حضاريٌّ جديدٌ يُطلِق العقولَ من عِقَالِهَا ويَشغلُها بقيم أخلاقيَّة كُبرى ومَفاهِيمَ تُحقِّق إنسانيَّة الإنسان ، قيمٌ ومَفَاهِيمُ عَكستها بامتيازِالتَّجرِبةُ الإسْلاميَّةُ في مُختَلِف تجلِّياتِها الرُّوحيَّة والفكريَّة والماديَّة ...

« الفقه الأكبر » وإشكاليَّة الاختلاف :

١ ـ لا شكَّ أنَّ موضوع لِقَائنا العلميّ هذا بقدر ما يَنصَبُّ على نموذجٍ علميٍّ وعمليٍّ ، فكريٍّ وأخلاقيٍّ ، لعَلَم من أعلام تجربتنا الإسْلاميَّة ، يَنصَبُّ في نفس الآن ، ويستهدفُ الدَّفع بمفكّري هذه الأُمَّة وعلمائها إلى المُساهمةِ في حلِّ مشاكلنا الآنيَّة وتصحيح مفاهيمنا الدِّينيَّة والدُّنيويَّة ، وتدبير اختلافاتنا النَّظريَّة والعمليَّة .

وهذه مُناسبةٌ لنُؤكِّد فيها حقيقةً كُبرى ، هي تقرير القُرآن الكريم أنَّ الاختلاف في أساسه ظاهرةٌ طبيعيَّة وتجلٍّ من تجلّيات الحياة الإنسانيَّة التي تُمثّل بطبيعتها مَزيجًا اقتضى اختلاف قُدرات النَّاس فيما يبذلُونه من اجتهادٍ وسعيٍ نحو الأهدافِ والمقَاصِد المنشودة ، مثلما اقتضى ذلك اختلافَهم في مستوى إدراك تلك الأهداف وتصوُّرِها ؛ الأمر الذي يعني أنَّ الاختلاف واقعٌ ليس فحسبُ بين المسلمين وغيرهم من المُخَالِفين لهم في الدِّين ؛ بل إنَّه

اختلافٌ واقعٌ وطارئٌ على حياة المسلمين أنفسهم ، غير أنَّ ذلك الاختلاف الحادث بين مُطلق النَّاسِ إذا كان من منظُورِ الإسلام يجب أن يُبقي على علاقة الودِّ والتَّعايُشِ بين المسلمين وغيرهم ، فبالأوْلى أن يُبقي كلُّ اختلافٍ طارئٌ بين المسلمين فيما بينهم على جَماعتِهم كأُمَّة واحدةٍ ، تحتكم إلى العدلِ والإنْصَافِ وتتطلَّعُ إلى تجاوزهما نحو الودِّ والتَّراحُم « كالجسد ؛ إذا اشتكَى منه عضوٌ تَدَاعَى له سَائِرُ الجسد بالسَّهر والحُمَّى » .

هكذا يتَّضحُ أنَّ القصد واضحٌ في ضرورة الحفاظ على تلك الوحدة الجامعة قائمةً كالجسد الواحد ، دون أن يعني هذا إنشاء مُجتمع مثالي أو إلغاء الاختلاف والتنوُّع الممكن والطَّبيعيّ الذي يصبُّ في القصد المذكور نفسِه ، المُتمثِّل في تلك الوَحْدة الجامعة ، بل إنَّ من شأن ذلك التنوُّع بين الناس أنْ يكون عاملَ إثراءٍ وتعاوُن وتعارُف وتبادُل للخيرات والمنافع : ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات : ١٣] .

٢ ـ كلُّ المُؤشِّرات التَّاريخيَّة دالةٌ على أنَّ عِلمَي الأُصول في الإسْلامِ ـ أُصول الفقه وأُصول الكلامِ ، وهما من بين أهمِّ علوم المِلَّة ـ يُعدَّان نموذَجين في بابِ رصدِ مَظَاهِر الاختلافِ بين المسلمين وأسبابِه ، وفي بابِ اقتراح وسَائِل لتدبيره وحلِّ إشكالاته ، ولعلَّ منَ الصُّعوبةِ بمكانٍ أنْ نضع حُدودًا فاصلة تقطع بين الخطابين الكَلاميّ والأُصوليّ في الإسْلامِ ، ما دام هناك تَدَاخلٌ وتواصلٌ بين العَقَدي والعَمَلي في التَّجرِبَةِ الإسْلاميَّة الأُولى ، واعتبارًا كذلك للقدرة التي أبداها العديدُ من رُموز الثَّقافةِ الإسلاميَّةِ في الاضْطِلَاعِ بالوَظيفتين معًا ، وظيفة المُتكلِّم ووظيفة الفقيه الأُصُولي .

وسوف يُدركُ ابن خلدون[1] أهمية هذا التَّواصُل بين العِلْمَين، وينبِّه إلى أبعاد تأثيرِ الخِطَاب الكَلامي في تَطْويرِ عِلْم أُصُول الفقه ذاته وإغنائِه، ولعلَّ هذا التَّقارُب والتَّداخُل بين الفقه والكلام هو الذي حمل الإمام أبا حنيفة على عدِّ علم الكلام فقهًا أكبرَ، مُقارنةً مع فقه الفُروع خاصَّةً، وذلك إشارة منه إلى ذلك التَّواصُل والتَّداخُل بين العَقَديِّ والعَمَليِّ في الإسْلامِ، وتأكيدًا على حاجة هذا العلم إلى مَزِيدِ فقهٍ ودرايةٍ وفَهْمٍ.

من ثمَّ يلزمُنا القولُ: إنَّ عِلْمَنا هذا ـ سواء سُمي علمَ الكلام أو علمَ التَّوحيد أو علم العَقيدةِ ـ لَيُعَدُّ منَ العُلوم الإسلاميَّة البعيدة الأثر في حياة المسلمين الفرديَّة والجماعيَّة، وهو إفرازٌ طبيعيٌّ للمجتمعِ الإسلاميِّ، عَكَس تحوُّلاتِ هذا المجتمع وحيويتَه في فترة انبثاقه واستوائه كمجتمعٍ بديل في تلك المرحلة من مراحل التَّحوُّل الحضاري في تاريخ الإنسانيَّة.

ومن المؤكَّد أنَّ أصالة ما سمَّاه الإمام أبو حنيفة «الفقه الأكبر» باديةٌ في اضطلاعِ عُلمائه بتعميق المَفَاهِيم القرآنيَّة نفسِها، وتطوير منهجيته البديلة القائِمةِ على الاسْتدلالِ والحِجَاج والحِوَار والجِدَال والمُنَاظَرة؛ وهي المنهجيَّة التي تَفرَّد بها القُرآن الكريم وتميَّز بها عن سائرِ الكتب الدينيَّة قبله ... بل إنَّ تلك المنهَجيَّة هي التي ستُمكِّن عُلماءَ الكلامِ ـ والمُعْتَزِلَة منهم خاصَّةً ـ بالاضطلاع بذلك الدَّور الكبير الذي أبلوه مُبكِّرًا في الدِّفاع عنِ الإسْلامِ ـ بالفكرِ والقلمِ ـ ضِدَّ مُختلف التيَّارات والمذاهب الفكريَّة والدِّينيَّة والسِّياسيَّة التي كان يَعجُّ بها العالم الإسلامي، وهو الدَّور الذي شهد لهم به المُوالُون والمُعارِضُون على السَّواء.

(١) ابن خلدون: المقدمة، الفصل التَّاسع والعاشر.

وعليه، فإنَّ شهادة التَّاريخ تُلزِمُنا بالاعتراف بذلك الدَّور الرَّائد الذي لعبه عُلماء الكلامِ عامَّةً والمُعْتزِلَة خاصَّةً، في المنافحةِ عنِ الإسْلامِ بالحُجَّةِ والدَّليلِ وفي إقرارِهم بحقِّ الاختلاف والتَّعامل معه إيجابيًا كظاهرةٍ طبيعيَّة وتجلٍّ من تجليّاتِ الإرادة الإلهيَّة في خلقه؛ مثلما يجعلنا ذلك نَعْترفُ أيضًا بالدَّور الذي لعبه أولئك المُتكلِّمُون في إرساء قواعد علومِ الإسْلامِ قاطبةً، يأتي على رأسها علم أُصُول الفقه والتَّفسير، علاوةً على العلومِ اللُّغويَّة والبلاغيَّة، والمكتبة الإسلاميَّة شاهدة على ذلك الدَّور.

غير أنَّنا نعلم في الآن نفسِه أنَّ ذلك التَّلاحُمَ والتَّعاونَ الذي تم في البدايةِ بين رجل السُّلطة ـ ابتداءً منَ المأمون ـ وبين رجل الفكر، ممثَّلًا في أقطابٍ من مُفكري المُعْتَزِلَة ـ سوف يَنْحَرِف عن هدفه الذي خطَّط له، وسوف تُلقي فتنة السُّلطة بظِلالها على فئةٍ منَ المُعْتزِلَة، فينقلبون من دعاةِ وجوب النَّظر والإقرار بحقِّ الاختلاف وشرعيَّة التَّأويل وضرورة المُحَاورَة والمُناظَرة والإقناع العقليِّ إلى دُعاةٍ إلى التَّقليدِ والرَّأي الواحد، فألقوا ما بأيديهم من أقلام وقراطيسَ ليعوضوها بسياط وعصي يفرضون بها على النَّاسِ اجتهادًا مُعَيَّنًا أنزلوه منزلة العقيدة وجعلوه أُسَّ الإسلامِ وجوهرَه!

وتلك فتنةٌ حقيقيَّةٌ قَلبتِ المشروعَ الأصليَّ للمُعْتزِلَة رأسًا على عَقِبٍ وحوَّلته إلى نقيضِه، وانعكس ذلك سَلبًا على الخواصِّ والعوامِّ، مما أرغم السُّلطةَ السِّياسيَّةَ نفسَها ـ التي تبنَّت المشروع ذاتَه في بدايته ـ على مُراجعة حساباتها والتَّفكير في إنقاذ الوضع، جانحةً إلى التَّضحيةِ بحلفائِها العُضويِّين والميل إلى خُصومِهم من الذين قَلَوا الكلام المُعْتزِلي وقَلَوا معه كلَّ كلامٍ بعد أنْ جعلت تجربة المُعْتزِلَة في ذاكرتهم معنى الكلام مَقرُونًا بكلِّ مَظاهر الإكراه والعنف وامتحان الضَّمائر واستبداد الفكر.

ولم يكن بُدٌّ للدَّولةِ بعد أنْ رأت اسْتفحال أمر تلك الفتنة ، وسئمتْ طول مُدَّتها وازدياد القاعدة الشَّعبيَّة المُناصِرة لفئة المُعذَّبين والمُطارَدين ، ممَّن سَيُسمُّون أنفسهم « أهل السُّنَّة » ـ من منطق سياسيّ ذرائعيّ ـ إلا أنْ تقلبَ ظهر المِجَنّ لمُنَظِّري مشروعِها الفكريّ الأوَّل ، وتمنعهم خُصُوصًا من مُمارسةِ نشاطهم الفكريّ الكلاميّ ، وتُطلق العِنَانَ للتَّيار المُعارِض المُتنامِي الذي لم يكن مُنتَظرًا أن تأتي مَواقفُه العنيفةُ ضِدَّ مَشرُوعيَّةِ علم الكلام وأحكامه الإقصائيَّة ضِدَّ المشتغلين به ، خاصَّةً منهم المُعْتَزِلَةَ ، بل وحتَّى ضدَّ الإمام أبي حنيفة النعمان ، إلَّا مُناسَبةً للعنفِ الذي سُلِّط عليه من قِبل هؤلاء ! وكان الضَّحيَّة التي ضاعت في خِضَمِّ هذا الانفلات الفكري هو الاجتهاد الكَلامي العَقَدي والتُّراث الكَلامي الذي لعب أدوارًا طلائعيَّة في تثبيت القيم والمفَاهيم الإسلاميَّة وتَرك بصماتِه الإيجابيَّةَ باديةً في جُلِّ عُلوم الإسلام ، تَفْسيرًا وفقهًا وأُصُولًا ولُغةً .

إنَّ المصادر التَّاريخيَّة دالةٌ على أنَّ تجربة المُمَارسَة الكَلاميَّة قبل فتنة «خَلْق القُرآن» كانت تجربة غنيَّة ـ فكرًا وممارسةً ـ أفادت منها دولة الخِلافة بالمشْرقِ مثلما أفادت منها بعض الدّول النَّاشئة في الأطراف الغربيَّة ـ كما هو الشَّأن بالنسبةِ لدولةِ الأَدَارِسَة بالمغربِ ـ غير أنَّ فتنة خَلْق القُرآن العَقَديَّة التي ورَّطت أصحابها في فتنٍ اجتماعيَّةٍ وسياسيَّةٍ أوشكت أنْ تنسفَ كلَّ إيجابيَّات المرحلة السَّابقة ، بل إنَّ مؤشراتِ رُدُود الفعل من قِبل المُضْطَهدِ والمُمتَحنِ الأكبرِ أحمدَ بنِ حنبلَ تُوحي بالتبشير ببديل يقف على النَّقيض ممَّا أسَّسه أولئك الخصوم الذين احتموا برجل السِّياسة واستعانوا بعنف السُّلطة ؛ فلا غَروَ أن تأتي رُدُود فعل المُضطَهَدِينَ واختياراتهم الفكريَّة عنيفة كعنف السِّياسة التي اكتووا بنارها! وفي خِضَمِّ رُدُود الأفعال هذه تضيع الحقَائِقُ ويُفتَقد الإنْصَافُ ويتيه النَّاسُ ويَضِلُّون عنِ العدلِ والطَّريق الوسط .

المشْروعُ الوسَطِيُّ عندَ الإمامِ الأَشْعَرِيِّ :

١ ـ ذلك هو الوضعُ الفِكريُّ والاجتماعيُّ والسِّياسيُّ العام الذي نَفترِضُ أنَّ الإمام الأَشْعَرِيَّ قد وضعه نُصْبَ عينيه ، مُحاولًا تقييمَ مواقف أطراف النِّزاع فيه ، مُراجِعًا أسبابَه ومُتأمِّلًا عَواقِبَه ومُخطِّطًا لإصلاحِه ، وذلك ما يُعطي للمَشْرُوعِ الأَشْعَرِيِّ معناه ويُوضِّح مَنْطِقه الذي فَرضه التَّاريخُ ولم تفرضْه تلك الرُّؤى .

والحكايات التي لا قيمة موضوعيَّة لها ممَّا رواه ابن عساكر ، المتوفَّى سنة ٥٧١هـ عن تحوُّل هذا الإمام الأكبر عن مذهبه الكلامي القَديم وانتهاجه نَهجًا وسطًا يُعيد الاعتبار للاجتهاد العَقَدي ويَدرَأ عنه إفراط المُتأوِّلين وتفريط النُّصِّيِّين . ولا ريب أنَّ هذا المشرُوع الإصْلاحيَّ « الوسطيَّ » ليس مُجرَّدَ حَدٍّ هندسيٍّ أو وسط مكانيٍّ ، وإنَّما هو يَقتضي إعادة تقييم مَوضُوعيٍّ شاملٍ لمنهجيَّتين مختلفتين سَار عليهما حتى الآن عِلْمَان خطيران من علومِ الإسْلامِ ؛ علم الكلام الذي نعته الإمام أبو حنيفة بـ « الفقه الأكبر » ، وعلم الحديث والآثار الذي نأى أصحابه عنِ الاجتهاد العَقَدي ، وحَصروا أنفسهم في ضبط الرِّواية وتخليصها من الدَّخيل والموضُوع ، وشَدَّدوا على وجوبِ الاتِّباع والوقوف عند ظواهر النُّصُوصِ والتزام الرُّسوم .

وكم كان حَريًّا أن يُعَدَّ هذا الاختلاف بين التوجُّهَين المذكورين اختلافًا طبيعيًّا محمودًا ، لا يَستدعي استعجالًا في الفصْلِ بينهما ولا يقتضي القطع في الحكم والتَّرجيح بين مَنهَجيْهِما ، لولا أنَّ الاختلاف بينهما تطوَّر إلى خلافٍ اتَّخذ مَظاهرَ سياسيَّةً عنيفةً وصلت شَظايَاها إلى جمهور المسلمين وعامَّتهم ، وهم مادة الإسلام وأساس دولته . وبذلك تحوَّل الخلاف إلى فتنةٍ حقيقيَّة داخل دولة الخلافة السُّنيَّة ذَاتِها ، فوجب الإسراع بإطفاء جمرتها

وإخماد أسبابها، والتَّفكير بعد ذلك في بديل يَستهدِف إعادة تشكيل الفكر الإسْلاميّ بعيدًا عن غُلوِّ الفريقين وعن مَزالِق المنهَجين.

٢ ـ والمُلاحَظُ في هذا المشرُوع التَّصحيحيّ لاتجاه وبديل أبي الحسن الأَشْعَرِيّ، أنَّ هذا الأخير بالرَّغم من إظهاره عباراتِ التَّعاطُفِ والمُسَانَدة لأحمدَ بنِ حنبلٍ في محنته، وإعلانه على الملأ أنَّه يَدينُ بما كان يَدينُ به ذلك الإمامُ، إلَّا أنَّ هذه المُسانَدةَ المبدئيَّة لم تكن لتجعله يَنسلخ عمَّا رَاكمَه من تجربةٍ كلاميَّة طويلة فيُشايع أتْباع ابن حنبل دون شروط وضوابطَ، خاصَّةً بعد أن قَبِلَ هؤلاء الأتْباع أن يلعبوا الدَّور نفسَه الذي لعبه خُصُومُهم المُعْتَزِلَة؛ فاستَعْدَوْا السُّلطة ضِدَّ كلِّ من لا يقول بمقالاتِهم ويدينُ ببيانَاتِهم العَقَدِيَّة، وأغْروا السُّلطة بملاحقةِ المشْتغلينَ بعلْمِ الكَلامِ بعد أنْ أفتوا النَّاسَ بتجريم أصحابه وتحريمِ النَّظر في مُصنفاته. وإنَّ ما له دلالة في المشرُوع الإصْلاحي لأبي الحَسن الأَشْعَرِيّ حِرصُه في هذا المقام على الإبقاء على مسافة فكريَّة تَفصله عن أولئك المُنتصرين الجُددِ الذين تعاطف مع زعيمِهم؛ ولكنَّه تعاطفٌ لا يسوِّغ سكوته عن قُصور ما ارتضوه من مَنهجٍ عَقَدِيٍّ رأى فيه أبو الحسن قاصمة الدَّهر وعُقمًا فكريًا وتقصيرًا لا يقل سلبيَّة عن غُلوِّ المُعْتَزِلَة.

هنا يُبادِر الإمام الأَشْعَرِيّ إلى إعلان موقفه هذا فيُسارع إلى كتابةِ رسالة في الدِّفاع عن شرعيَّة الفقه الأكبر، وهي رسالةٌ لعلَّ أوَّلَ ما يَستوقِفُنا فيها عنوانُها الذي هو «استحسان الخوض في علمِ الكلامِ»، إذْ هو عنوان دالٌّ بحدِّ ذاته؛ حيثُ يُفْهَم منه أنَّه إذا كان هذا التَّيار الحنبلي المُنتصر أفتى ـ ولا يَزال يُفتي ـ بتحريم الاشتغال بعلمِ الكلامِ ويُصدر الفَتاوى والبياناتِ الفرديَّةَ والجماعيَّةَ بذلك، ومهما تكنِ الاعتبارات الفكريَّة والسِّياسيَّة لمثل هذه الفَتاوى فإنَّ هناك من المسوِّغاتِ الشَّرعيَّة والأسباب المنطقيَّة ما يجعلنا نُؤكِّد ـ خلافًا لتلك

المواقف ـ على الفائدة الكُبرى لعلمنا هذا ؛ بحيث تجعلنا تلك الفائدة نَميلُ على الأقل إلى استحسان الخوض في هذا العلم ، وأعتقد أنّه لا يمكن تقدير عنوان رسالة الأشْعَرِيّ هذه دون أنْ نُذكِّر بمنزلةِ « الاستحسان » في المذهب الفقهي والأُصولي الشَّافعي الذي كان عليه أبو الحسن ؛ فالإمام الأَشْعَرِيّ كان على وعي تامٍّ بأنَّ « الاستحسان » قاعدة مَنْهجيَّة ومعرفيَّة مَرفُوضة في المذهب الفقهي والأُصولي الشَّافعي ؛ لأنَّ « مَنِ استحسن فقد شرَّع » ، على حدِّ قول الإمام الشَّافعيِّ ؛ إلا أنَّ أبا الحسن ـ في سبيل الدِّفاع عن مَشرُوعيَّة علم الكلام ضِدَّ مُعَارِضيه ، ومن مَوقِع تجربته الطويلة في مدرسة المُعْتَزِلَة ـ يَضطرُّ هذه المرَّة أن يَهرعَ إلى المذهب الفقهي المالكي الذي يحتلُّ فيه الاستحسانُ مَنزلةً مُهمَّةً تجعل منه تسعةَ أعشارِ العلمِ ؛ فيأخذ من ذلك المذهبِ هذا المفهوم ويستنْجِدُ به لِيُوظِّفَه في سبيل الدِّفاع عن مَشروعيَّة علم الكلام والتَّأْكيد على فَائدَتِه العُظمَى للفكرِ الإسلاميِّ جملةً .

ومُفادُ ملحوظتِنا هذه أنَّه ما كان لأبي الحسن الأَشْعَرِيِّ أنْ يَتنكَّر لتكوينه الكَلاميِّ السَّابق في سبيلِ الذَّوَبان في التَّيار الحنبلي الصَّاعد ، بل إنَّ النَّقدَ الذي أظهره ضِدَّ المُعْتَزِلَة والودّ الذي أبْدَاه لزعيم الحنابلة لم يَمنعاه مِنِ استهلالِ رسالته في استحسان الخوضِ في علمِ الكلامِ بالتَّقريعِ والنَّقدِ لهؤلاء الذين أفتوا بتحريم النَّظرِ العقليِّ في العَقَائِد .

والَّذين هم في حقيقةِ الأمر ـ وعلى حدِّ قوله ـ ليسوا إلا أُناسًا : « جَعَلُوا الجهلَ رَأْسَ مالِهِم ، وثَقُل عليهم النَّظرُ والبحثُ عنِ الدِّين ، ومالوا إلى التَّخفيفِ والتَّقليدِ ، وطعنوا على من فتَّش عن أُصولِ الدِّين ونسبوه إلى الضَّلالِ وزعموا أنَّ الكَلامَ ... « في دقيق الكلام ...» بدعةٌ وضلالةٌ .. واحتجُّوا بذلك على تركِ النَّظر في الأُصولِ »[1] .

(١) الأشعري : رسالة في استحسانِ الخوض في علمِ الكلام ، نشرها عبد الرَّحمن بدوي ضمن =

ولا ريب أنَّ هذا الاستهلال في هذه الرِّسالة إنَّما يُشير بالنَّقدِ إلى ذلك التَّيار الانقلابي الذي بَدَأه الحنابلة عَقب أُفُول نَجم المُعْتَزِلَة، والواقفُ على نصِّ الرِّسالةِ المذكورة يُدركُ حرص صاحبِها أن يُبْقِي تلك المسافة بينه وبين هذا التَّيار، مثلما يُدرك أنَّ الرَّجلَ بالرَّغمِ من انفصاله عن مَذْهَبه المُعْتَزِلي القديم فإنَّ جوهر المذْهَب المُتمثِّلَ في إعْمال النَّظر والاجتهاد العَقَدِي والتَّأويل العقلي والتماسَ أُصُول الأدِلة والبراهين الحِجَاجيَّة منَ القُرآنِ الكريم والدِّفاع عن شرعيَّة المُمارسة الكلاميَّة في الجملةِ ـ كلُّ هذا بادٍ بوضوحٍ في هذه الرِّسالةِ مَنهَجًا ومُصْطلحًا ومَضْمونًا.

ولعلَّ فيما سبق من قوله ما يَنْهَض دليلًا آخرَ على عُقْمِ بعضِ المُحاولاتِ القديمة والمُعاصِرة أيضًا للفصْلِ، في المذْهبِ الأَشْعَرِيّ، بين موقف الأستاذِ المؤسِّس ومواقف الأتْبَاع والتَّلاميذ منَ الأشَاعِرةِ خَاصَّةً، كالبَاقلَّاني والجويني والغَزالي... وذلك اعتبارًا لكون التَّبايُن في الاجْتهَاداتِ والاخْتياراتِ الكلاميَّةِ هو أمرٌ واضحٌ ومُشَاهَد داخل المذهبِ أو الاتِّجاه الفقهي أو الأُصُولي أو الكَلامي الواحد.

ولا ينبغي أنْ يَدلَّ ذلك على خلافٍ أو تضادٍّ؛ ومن ثَمَّ فمُحاولة بعض الحنابلة ـ خَاصَّةً القُدماء والمُعاصِرين ـ القطع ما بين مواقف أبي الحسن الأَشْعَرِيّ ومواقف أتْبَاعه من بَعْدِه ابتداءً من البَاقِلَّاني، إنَّما هي مُحاولةٌ فاشلةٌ غير مُقنعة؛ اعتبارًا لكونِ جوهر الفكر الأَشْعَرِيّ وخُصُوصيَّته المُتَمثِّلة في نَزعتِه التَّوفيقيَّة ورُوحه الوسطيَّة أمورًا بَادِية لَدَى جميع أقطاب الفكر الأَشْعَرِيّ، ابتداءً من مُؤسِّس المذهب نفسه الذي أَبَان بوضُوح عن توجُّهِه الوسَطي في رِسَالته حَوْل استحسانِ الخَوضِ في علمِ الكَلامِ.

= كتابه مذاهب الإسلاميّين، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧١م، ١: ١٥ـ١٦.

٣ ـ هكذا إذًا صَارتِ الوضعيّة الفكريّة السّائِدة في عصرِ أبي الحسن الأَشْعَرِيّ تعرف خَللًا واضحًا ابْتَعد كثيرًا عن وسَطيّة الإسْلامِ وسَماحة شريعته؛ ورغمَ أنَّ المقام لا يَتَّسع لتفصيل القول في مُختلف أسباب ذلك، يكون الاعترافُ واجبًا بأنَّ المنهج الوسطيّ في الإسْلامِ قد عَاقَت اسْتِمْرَارَه مُثبِّطَاتٌ ذاتُ طبيعةٍ سِياسيَّةٍ في الغَالِبِ.

وهو ما سمح بالحديثِ عن «مَقَالَاتِ الإسلاميّين واختلاف المُصلّين». غير أنَّ هذا الاختلاف قد انتقلَ ـ أحيانًا كثيرةً أو قليلةً ـ من مُسْتَواه المَحْمُود إلى المُسْتَوى المَذْمُوم المُوقِع في الفُرْقَة والتَّعصُّب وفي العُنف الفكري والعملي المُبْعِد صاحبَه عن التَّوسُّطِ والإنْصَافِ، وذلك ما ولَّد إحَنًا بين المسلمينَ، فضلَّل بعضُهم بعضًا وبرئ بعضُهم من بعضٍ، كما شهد بذلك أبو الحسن الأَشْعَرِيُّ؛ حيث صارُوا ـ على حدِّ قوله: «فِرقًا مُتبَايِنين، إلَّا أنَّ الإسْلامَ يَجْمعهُم ويَشْتَمل عليهم»[١].

الأمر الذي يَسْتوجِبُ منَ الدَّارِسِ والباحثِ المُعَاصِر مُراجعةَ العديد من تلك الأحكامِ القَطعِيَّةِ الطَّافِحة بالعُنفِ، التي انتشرت مع الأسفِ الشَّديدِ دُون ضابط شرعيٍّ أو مسوِّغ عقليٍّ، والتي تَرفُض الاختلاف في الفَهْمِ والقراءة والتَّأويل، وتَصِم غيرها بالابتداعِ، بل وتُخرِجُه أحيانًا كثيرةً ـ بالتَّصريحِ أو بالتَّلميحِ ـ منَ المِلَّة، وترميه بالكُفْرِ.

وقد بَلغ هذا العُنفُ والتَّشددُ حدًّا صَار البعضُ معه يُفْتي صاحبه بهجر كلِّ مُخالِفٍ له على المُستَوى الكَلاميِّ والاجتهاد الفكريِّ في هذا البابِ، بحيثُ لا يَنبغي لأيِّ إنسان آخرَ أنْ يُكلِّمَه أو يُسلِّم عليه ... ولا يُجالَس، ولا

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميّين واختلاف المُصلّين، تحقيق: محمّد محيي الدّين عبد الحميد، القاهرة، مكتبة النّهضة المصريّة، ١٣٨٩هـ ـ ١٩٦٩م، ١: ٣٤.

يُصلِّي خَلْفه، ولا يُزوِّج ولا يُتزوَّج إليه، ولا يُعامَل ولا يُناظَر ولا يُجادَل... وإذا لقيته في طريقٍ أخذت في غيرها إنْ أمْكَنَك!

ويا ليتَ هذا الموقِف من الخِلافِ داخل المُجتمع الإسْلاميّ اقتصرَ على الدَّعوةِ إلى مثل هذه المُقاطَعة الاجتماعيَّة للمُخالِف، بل إنَّه لا يتأخَّرُ عنِ اسْتِعْدَاءِ رجل السُّلطة السِّياسيَّة ضِدَّه، الذي يجب عليه بحسب هذه الفتوى: «إذْ صحَّ عنده مَذهب رجل من أهلِ الأهواءِ أنْ يُعاقِبه المُعاقَبة الشَّديدة، فمنِ اسْتحقَّ أنْ يقْتله قَتَلَه»[1]. هكذا!

واضِحٌ أنَّنا حينما نصلُ إلى هذا النَّوعِ من العُنف نكون قد أدرنا ظُهورنا لوسطيَّة الإسْلامِ وسماحته وسَقَطنا في غُلوٍّ يُبعِدُنا عن روح العدلِ والإنْصَافِ، وهو ما يَجْعلنا أمام نَزعةٍ إقصائيَّةٍ لا أَدلَّ على هَيْمنتِها في عصر أبي الحسن الأَشْعَرِيِّ من كونِ جُلِّ الأعمال التي حَاولَتْ التَّأريخ للحَرَكَاتِ الفكريَّةِ والاتِّجاهَاتِ الكلاميَّة في الإسْلامِ إنَّما كانت قَناعتها الاعتقاد بحتميَّةِ الافتراقِ والخِلَافِ والصِّراعِ، والخوض - من ثَمَّ - في إحصاءِ مُفْتَعل لعددِ المللِ والنِّحلِ وتَعْيين الفِرقَة النَّاجية منها... كلُّ ذلك انطلاقًا من تأويل حديث «افتراقِ الأُمَّة» الذي نَعلمُ مِقْدَارَ ما يَحومُ حولَ صحَّتِه ومضمُونِه من شكٍّ كبيرٍ[2]، بل ليس من المُبالغةِ في شيءٍ إذا أكَّدنا في ضوء طغيان تلك الرُّوح الإقصائيَّة المُشَار إليها أنَّه بَاتَ من المُتعذِّرِ إنشاءُ تاريخٍ مُحايِدٍ للاتِّجاهاتِ الفكريَّة في الإسْلامِ انطلاقًا من جُلِّ المصادر القديمة التي نُلاحظ أنَّها تكادُ تُؤرِّخ للفرقِ والاتِّجاهاتِ الفكريَّةِ المُخالِفَةِ لها بطريقةٍ مَعكوسةٍ مع

---

(١) السّيوطي: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق: علي سامي النشّار، بيروت، دار الفكر، ١٢٤.

(٢) قارن بهذا الصّدد، السريحي عبد الله: «حديث افتراق الأُمَّة»، مجلة الاجتهاد، بيروت، عدد ١٩، ربيع ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، ٨٩ - ١٣٨.

سبقِ الإصرارِ وتعمُّدِ التَّحريفِ والقراءات المُغرضة في كثيرٍ منَ المواطنِ؛ الأمر الذي يجعلُ تلك المصادرَ لا تُعيرُ اهتمامًا، سواء للأسْبابِ التَّاريخيَّة التي قد تُلقي أضواء على قيام تلك الاتِّجاهاتِ وظهورِها، ولا للمقَاصدِ التي كانت تُحرِّكُها، أو للإمكاناتِ الدِّلاليَّة واللُّغويَّة لِنُصُوصِ أصحابها.

لهذا حُقَّ لأبي حامدٍ الغزاليِّ ـ وانطلاقًا من منهجيته الأَشْعَرِيَّة ـ أنْ يُشدِّدَ على وجوبِ الاحتراز من تكفير كلِّ مَنْ ينتمي لأُمَّة الإسْلامِ وينطق بشهادته؛ وحيثُ إنَّ ساحةَ الاخْتلافِ تَعرف مُسرفينَ وغُلاةً ومُقتصدينَ، ويُحرِّكهم في الغالبِ «التَّعصُّبُ واتِّباعُ الهوى دون النَّظرِ للدِّين»، فإنَّ «دليل المنع من تكفيرهم أنَّ الثَّابتَ عندنا بالنَّصِّ تكفيرُ المُكذِّب للرَّسُولِ؛ وهؤلاء «المختلفون» ليسوا مُكذِّبين أصلًا، ولم يَثبُت لنا أنَّ الخطأ في التَّأويلِ مُوجِبٌ للتَّكْفيرِ، فلا بُدَّ من دليلٍ عليه، وثبت أيضًا أنَّ العصْمةَ مُستفادةٌ من قول لا إله إلا الله قَطعًا، فلا يدفعُ ذلك إلَّا بقَاطِعٍ، وهذا القَدْر كافٍ في التَّنبيه على إسرافِ من بَالَغ في التَّكْفيرِ ليس عن بُرهان»[١].

لا ريبَ أنَّ الإمامَ الغزاليَّ، في مُراجعته النَّقديَّة هذه للاختلافِ، ونهجه هذه الوسطيَّةَ في تدبيره ـ إنَّما يَصدر عمَّا أسَّسه قبله الإمامُ الأَشْعَرِيُّ، الذي نبَّه في مُستهل كتابه «مَقَالَات الإسلاميِّين» إلى أنَّ المُؤرِّخين للخِلاف الكلامي هم على حدِّ قوله: «بين مُعتمدٍ للكَذبِ في الحِكاية إرادةً للتَّشْنيع على من يُخالفه، ومن بين تاركٍ للتَّقصِّي في روايته لِمَا يرويه مِن اخْتلافِ المختلفين، ومن بين من يُضيفُ إلى قولِ مُخالِفيه من يظهرُ أنَّ الحُجَّة تَلزَمُهُم به، وليس هذا سبيلَ الرَّبَّانيِّين»[٢]، بل رأينا نحن مَنْ يَتصدَّرُ في أيَّامِنا

(١) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ٢١٠ـ٢١١.

(٢) الغزالي: المصدر نفسه ٣٣.

هذه للتَّحذيرِ من خَطر الفكرِ العَلماني المُتطرِّف على مُجتمعاتِنا الإسْلاميَّة في عصرِ العَولمةِ ، فلا يَجد ما يُقرِّبُ به إلى ذهن المُسلم المُعاصر في العَالمِ خطرَ تلك العَلمانيَّة غير تذكيره بما وصفه بخطرِ الفكر الأَشْعَرِيّ في تاريخِ الإسْلامِ على أهل « السُّنَّة والجماعة والسَّلف » والمذهب الحنبلي[١]!

ولا نملِك إلَّا أنْ نستغرب حقًّا كيف لا يَزال بيننا مَنْ تُعَشْعِشُ في ذهنِه مثلُ هذه الأحكامِ الإقصائيَّة وهذه المفاهيم المُلتبسة ، وهو يزعمُ أنَّه مع ذلك يَمتلك رُؤية مُستقبليَّة إستراتيجيَّة تُبعد المسلمين عنِ التَّطرُّفِ والغُلوِّ والعُنفِ ، وتُرشدهم إلى طريقِ الوسطيَّة !

٤ ـ لا شكَّ أنَّ الإبقاء على مثلِ هذا التَّصوُّرِ للمشهدِ الفكري في الإسْلامِ ، واسْتِنْساخه من جديد وترديد مَقُولَاته في أيَّامنا هذه ـ من شأنه أن يُمثِّل عَائِقًا مَعرفيًّا أمام الدَّارس المُعاصِر لتَمثُّل طبيعةِ الفكرِ الإسلاميِّ بمنهجيَّة تَلتزمُ الموضوعيَّة وتتوخَّى الإنْصَافَ ... من ثَمَّ ـ وفي ضوء الملحوظات النَّقديَّة السَّابقة لأبي الحسن الأَشْعَرِيّ ـ وجب التَّسلُّح بمخْتلفِ أدوات التَّحليلِ والنَّقدِ والمُراجعة للأحْكامِ ، وتَبيُّن حقيقة وأسباب الخلاف .

وإذا كان القُدماءُ يُغَالون في التَّنْصيصِ على الأَسْبابِ العَقَديَّة في الخلافِ الكَلامي مُقابل إصرار المُعَاصِرين منَ المُؤرِّخين على دَورِ الأسباب السِّياسيَّة ـ فإنَّا نَرى من جِهتنا أنَّ هُنالِك عاملًا آخرَ لا يقل أهميَّة في تعميق الخِلاف بين المسلمين ، ألا وهو العاملُ اللُّغويُّ ؛ إذْ قلَّما ينتبه الدَّارسُون القُدامى والمُعاصِرون إلى ما قد يكون وراء الخِلافات الكَلاميَّة من أسبابٍ أُخرى تَرجعُ إلى عدمِ تَوْحِيدِ الرُّؤيةِ اللُّغويةِ وعدم الانطلاق من أرضيَّةٍ مُشتركةٍ تُحدِّدُ

(١) انظر هذا النَّموذج من التَّفكير الإقصائي في مقال ماجد محمد الحمد : حتى لا يتكرَّر المشهد ، مجلة البيان ، الرياض ، عدد يناير ٢٠٠٧م ، ٢٤ـ٢٥.

المجالَ المُصطلحيَّ المُستعملَ في أثناء الحوار والمُناظَرةِ، الشَّيء الذي قد يَترتب عليه إبداءُ أحكامٍ وإلزاماتٍ للخَصْم لا تَلزَمه حقيقةً؛ نظرًا لِفُقدَانِ الشَّرطِ الأساسِ لِصدقِ تلك الأحكامِ والإلزاماتِ، ألا وهو الاتِّفاقُ على المجالِ المُصْطلحي وتَوْحِيد مفاهيمه... وتلك صورةٌ أخرى من صورِ الخِلافِ بين الاتّجاهَاتِ الكَلاميّةِ والأُصُوليّةِ والفلسفيّةِ.

خاتمة: الوسطيّةُ الجامعيّةُ:

١ ـ تلك بعضُ مَعالم المشرُوعِ الوسطيِّ في الفكر الأَشْعَرِيّ، لعلَّ أبرزَ دلَالَاتِها ذلك الإجماعُ الكلاميُّ خاصّةً بين المُعْتزِلةِ والأَشَاعرةِ حولَ رفضِ التَّقليدِ في بابِ العَقيدةِ، ومن حُسْنِ حظِّ التَّجربةِ الإسْلاميَّة خُلوُّهَا من مثل تلك «المَجَامِع العَقَديَّة» التي امْتَلأَ بها تاريخُ المسيحيَّةِ؛ تلك المَجامِع التي ربطت فرض العقيدة بقوَّة السُّلطة السِّياسيَّة، وجعلت نوع تلك العَقيدة مَرهُونًا بعدد المُصوِّتين على شَرعيَّتها والحاضرين للتَّداول في فَرْضها ...!

ولقد كان يُراد لما سُمِّي «البيان القَادري» الصَّادر سنة ٤٠٩هـ، أنْ يكونَ بمثابة «مَجْمَع نِيقيَّة» في الإسْلامِ، يفرضُ تَصوُّرًا عَقَديًّا خاصًّا على المسلمين بتأييدِ وتزكيةِ وضغطِ منَ السُّلطةِ السِّياسيَّةِ القَائمةِ... ولكن ذلك البيان الذي كان مُجرَّدَ إفرازِ لوضعِ سياسيٍّ خاصٍّ كان مَصيره الفشل؛ حيث تَراجع مُبكِّرًا أمام مَدَارسَ واتِّجاهَاتٍ كانت تَرى ضرورة النَّظر العقلي في النُّصُوصِ وتقولُ بمشروعيَّة التَّأويل للمَضَامِين العَقَديَّة بما يتَّفق ومَقَاصِدَها الشَّرعيَّة دون الوقوف عند ظَواهِرها اللُّغويَّة.

وقد وجد هذا الاتِّجاه في أبي الحسن الأَشْعَرِيّ نَموذجًا صالحًا للاقتداء؛ حيثُ إنَّ أبا الحسن الأَشْعَرِيَّ، رغم تعاطفه مع أحمدَ بنِ حنبلَ في

محنته السّياسيّة، فإنّه ما فتئ يُعبّرُ عن رفضه للتوجّه الحنبلي ذاتِه الذي ستظهر بعض مَعَالِمه فيما بعد فيما سُمي «البيان القَادريّ» فانبَرى الأَشْعَرِيُّ رغم ذلك؛ مُدافِعًا عن مَشْروعيَّةِ النَّظر العقليِّ في العَقيدة، مُندّدًا بإقامةِ العَقيدةِ على محضِ التَّقليد، ومُشدِّدًا على «اسْتحسانِ الخوض في علمِ الكَلامِ» خدمةً لمقاصد الإسْلامِ العَقديَّة ودفْعًا للأُطْرُوحَاتِ المُناقِضَة، ومهما كانت مسوِّغات الدَّعوة إلى «إلجام العوام عن علم الكلام»، فإنَّ الدِّفاع عنِ الأُصُول العَقَديَّة للإسْلامِ وتمييزَها عمَّا يُخالِفُها هو مما اقتضته مَصلحة الإسْلامِ وثبَّت «استحسان» الخوض فيه.

وسوف يُؤيِّد فقيهُ الأندلسِ الكبيرُ ابنُ رشدِ الجدُّ، المتوفَّى سنة ٥٢٠هـ منطقَ هذا الاستحسان الأَشْعَرِيّ بالرَّغمِ من ميله إلى «إلجامِ العوامِّ عن علمِ الكلامِ» حيثُ يؤكِّد في فتواه المشهورة حول الاختلاف الكلاميِّ أنَّ: «مَنْ شذَّ في الطَّلبِ وله حظٌّ وَافِرٌ منَ الفَهْمِ فمن الحظِّ له أنْ يَقرأَهَا ـ الأُصُول الأَشْعَرِيَّة ـ إذا وجد إمامًا فيها يفتح عليه مُغْلَقَهَا؛ لأنَّه يَزداد بقراءتِها والوقوفِ عليها بَصيرةً في اعتقاده، ويعرفُ بذلك وجه الكمالِ في العِلْم، ويدخلُ في الصِّنف الذي عناهم النَّبيُّ ﷺ بقوله: «يحملُ هذا العلمَ من كلِّ خَلَفٍ عُدُولُه، يَنْفُونَ عنه تَحريفَ الغَالينَ وانْتِحَالَ المُبْطِلِينَ، وتأويلَ الجَاهِلِينَ»[1].

من هنا وجَب التَّمييزُ ضرورةً بين العَقيدَة الإسلاميَّة وبين الاجْتهادِ الكلاميِّ في العَقِيدة، تمامًا كما يَتمُّ التَّمييز بين المَقَاصِد الشَّرعيَّة الكُليَّة القطعيَّة وبين المذَاهب الفقهيَّة القَائِمة على الاجْتهادِ والأَحْكامِ الظَّنيَّة، وكما

(١) انظر: نص فتوى ابن رشد الجد، المتوفَّى ٥٢٠هـ عند محمَّد عابد الجابري في نشرته لكتاب الكشف عن مناهجِ الأدلَّة لابن رشد الحفيد، المتوفَّى ٥٩٥هـ مع تأويلٍ مُتعسِّف ومعكوسٍ لنصِّ الفتوى! بيروت ـ مركز دارسات الوحدة العربيَّة، ١٩٩٨م: ٤٥، ٥٨ـ ٦٢.

أنّه مِن الخَطأ اعتبار مَذْهَب فقهي مُعيَّن وَحْدَه المُعبِّر عن جَوهَر الشَّريعة ومُراد الشَّارع في باب المُعَامَلات، فمِنَ الخطأ كذلك ـ وبشكلٍ أقْوَى ـ اعتبارُ تأويلٍ كلاميّ مُعيَّنٍ دون غيرِه الرَّأيَ المُطابِقَ للعَقيدَة الإسلاميَّة.

إنَّ مِعْيَارَ الانتساب إلى العَقيدَة وميزانَه قَائِمٌ أسَاسًا على الإقْرَارِ بالتَّوحِيد المُطْلَق والتَّنزيه الخَالِص للذَّاتِ الإلهيَّة، والإقرار بالنبوَّةِ وبأنَّ محمَّدًا رسولُ الله وخاتمُ سلسلةِ أنبيائِه ورُسُله، والإيمان بيومِ الحسابِ، واعتبارِ القرآن مَصدرًا للقيم ومصْدرًا للتَّشريع، واتِّخاذِ السُّنَّة دليلًا مُرشِدًا لتنزيل تلك القيم وذلك التَّشريع على أرضِ الواقعِ.

ذلك هو المِعْيَار العام الذي يَضمنُ انتِسَاب الفرد إلى مِلَّة الإسْلامِ، ويبقى بعد ذلك النَّظرُ في تَقديرِ كَفاءةِ هذا الفرد أو قدرتِه على استيعاب ذلك المَضمُون العَقَدِيِّ، بحسبِ الزَّمانِ والمكانِ، وبحسب المستوى العقليّ والتكوين العلميّ والالتزام الخلقيّ.. وتلك عِلَّةٌ قويَّةٌ من عِلل الاختلاف والاجْتهادِ الكلاميّ الذي كثيرًا ما أُسيءَ فَهْمُه ولم يُنتبه إلى مَقَاصِده، خاصَّةً في تلك المَواطِن التي تَلبَّست بالخِلاف السِّياسي، فَعمَّقتْ ـ دُون مسوِّغ مَعْقُولٍ ـ الاخْتلافَ الكلاميَّ، أوَ لَمْ تُؤكِّد المصادر المُعْتَزِليَّة خاصَّةً ـ والمصادر التَّاريخيَّة عامَّةً ـ أنَّ الاخْتلافَ مع القدريَّة كان خلافًا سياسيًا بالأساس، قَائِمًا على رفض أيديولوجيَّة الجبر الأُمويَّة؟ أوَ لَمْ تُؤكِّد المصَادر السُّنيَّة خاصَّةً ـ والمصادر التَّاريخيَّة عامَّةً ـ أنَّ الخطأَ الأكبرَ لَدَى مُختلف فِرَق الشِّيعة ـ مُعتدلة وغَالية ـ محاولتُها الرَّفعَ بالخلافِ السِّياسيِّ من مُستوى الاجتهاد المَصْلحيِّ القَائِم على الإجماعِ، والظَّنِّ إلى المستوى العَقَائِدي القَائِم على النَّصِّ المُقدَّسِ؛ طَمَعًا في إضفاءِ نوعٍ منَ القَدَاسةِ والعِصْمَةِ على شخصِ الإمامِ رجُل السُّلطة؟

وإذا ما تَبيَّن لنا اليوم بفضل التَّحليل الأيديولوجي لنشأةِ الفكر الشِّيعي «المَذْهَبيّ» أنَّ لجُوءَ هذا الفكر إلى الاستنجادِ بالنَّصّ وبالعَقيدَة لم يكنْ إلَّا سِلاحًا أيديولوجيًا لمواجَهةِ واقعٍ سياسيٍّ اتَّسم بقدرٍ غير قليل من الظُّلمِ والاسْتبدادِ، أفلا يتَّضح من ذلك أنَّ الخِلافَ بين السُّنَّة والشِّيعة كان ـ وما يَزال ـ في عُمْقِه خِلافًا سياسيًّا حول مَواقِفَ سياسيَّةٍ مَحْضَةٍ، لم نَعُدْ نحن أبناء هذا العصر مُنْخَرِطِين فيها ولا طَرفًا في تَفاعُلَاتِها؟ فأيُّ مسوِّغٍ مَنطقيٍّ وتَاريخيٍّ لِبَقاء ذلك الخِلاف السِّياسيّ إلى اليومِ؟! وأيُّ خَطأ دينيٍّ وتَاريخيٍّ نَرتكِبه حينما نُضْفِي على تلك الظَّرفيَّة السِّياسيَّة المؤقَّتة بُعدًا عَقَديًّا دينيًّا يقفزُ على التَّاريخ ويَخْلُدُ في الوجودِ خُلودَ الزَّمان؟!

إنَّ تَشْديدَ الفكرِ الشِّيعيّ ـ خاصَّةً منه الفكرَ الشِّيعي المُعاصِر ـ على القيم الإسلاميَّة؛ كقيمٍ إنسانيَّة كُلِّيَّة تُكرِّسُ العدلَ والمساواةَ والشُّورى وتُبشِّر بمجتمعٍ إنسانيٍّ جديدٍ قَائِمٍ على مَفَاهِيمَ ومعانٍ مَعقُولةٍ في ذاتها، وتُحقِّقُ مَصالِحَ حَقيقيَّةً للنَّاسِ كافة... إنَّ هذه الإشَادة بهذا «الفتح الإسْلاميّ» في تاريخ البشريَّة يَتناقض تمامًا مع الاعتقادِ بأنَّ الإسْلامَ جاء ليُوصي لعليٍّ بن أبي طالب، دون باقي البشر، بخِلافَة وحُكم النَّاسِ في العالمِ إلى يوم القيامة! وأنَّ حقَّ الحكم والتَّدبير السِّياسيِّ حقٌّ موقوفٌ على عليٍّ وأبنائِه من فاطمةَ الزَّهراءِ تحديدًا.

ولا شكَّ أنَّ مُحاولة إضفاء بُعدٍ عَقَديٍّ على هذا التَّأويل السِّياسي، من شأنه أن يَنْسِفَ من الأسَاسِ البُعدَ الأخلاقيَّ والإنسانيَّ للإسْلامِ، ويَهدم عالميَّة الدَّعوة الإسلاميَّة؛ إذْ لا قيام لإنسانيَّة الإسْلامِ وعالميته بدون التَّمييزِ بين المبَادِئ والكُليَّاتِ والمَقَاصِدِ الثَّابتةِ من جهةٍ، والتنظيماتِ والتحوُّلَاتِ الظَّرفيَّة المُتغيِّرة من جهةٍ أخرى، ومنَ الخطأ الفاحش أنْ نُضْفِي على القضايا

السِّياسيَّة النِّسبيَّة والمُتغيِّرة ما نُضْفِيه على المَبادِئ والقيمِ والعَقَائِد منَ القَداسَةِ والثَّباتِ والإطْلاقِ.

٢ ـ من جهةٍ أخرى إذا جاز اعتبارُ مثل هذه الحقائق التَّاريخيَّة وتلك الأسئلة الاستشكاليَّة من بين الدُّرُوسِ والعِبر التي يجبُ إبرازُها من مُجمل تاريخ الاخْتلافِ في الإسْلامِ عامَّةً ـ وفي الخطاب الكلاميِّ خاصَّةً ـ فإنَّه من بين الدُّرُوس المُهمَّة الأخرى الممكن استخْلاصُها أيضًا من ذلك الخطاب، والتي تُكرِّسُ شرعيَّة الاختلاف بعد أن تُحدِّد ضوابطه وتُقعِّدَ أخلاقيَّاته ـ تَتمثَّلُ في ذلك الاعترافِ الواضح بالمُخالِف في المناظَرةِ الكَلاميَّة؛ بحيث نُلاحظ أنَّ هذه المناظَرة لا قيام لها إلَّا بالاعتراف أوَّلًا بحقِّ الاخْتلافِ ثُمَّ بتمكين المُخالِف ثانيًا من كلِّ الشُّروطِ التي تجعل منه خَصمًا مُناظِرًا يملكُ من حقِّ التَّعبيرِ والوجودِ والاعتراضِ ما يملكه المُتكلِّم نفسُه؛ وهو ما يجعل من هذا الأخير مُحاورًا للآخرين داعيًا لهم لمشاركته في الحوارِ والمُناظَرةِ، مما يُمكِّن المُخَالِف من فُرصةٍ لتوجيه الحوار والمناظَرة مَوضوعًا ومَنهجًا[١].

ولعلَّ هذا الجانب المَنهجِي في المُناظَرةِ الكَلاميَّةِ والتي بَرع كلُّ المُتكلِّمينَ في ضبطِ أخلاقيَّاتِها ـ يُعدُّ من بين أهمِّ ما تمخُّض عنِ التَّجربةِ العقليَّة في الخِطَابِ الكَلاميِّ في الإسْلامِ، وهو الجانب الذي يجب العودة إليه، بالنَّظرِ إلى صلاحيته للاستثمارِ من جَديدٍ في مُعالجةِ مُشكلةِ الاخْتلافِ في واقعِنا المُعاصِر[٢].

---

(١) قارن بكتابنا، الفكر الأُصُولي وإشكاليَّة السُّلطة العلميَّة في الإسْلامِ، بيروت ـ دار المنتخب العربي، ١٩٩٩م، ٦٤ـ ٧٠.

(٢) انظر بهذا الصَّدد، طه عبد الرَّحمن: في أُصُولِ الحوار وتجديد علم الكلام، الرِّباط، المؤسسة الحديثة للنَّشر والتَّوزيع، ١٩٨٧م.

وهنا يجبُ الاعتراف أنَّه بالرَّغم من الخِلَافِ المذْهبيِّ الفكريِّ والمُتعدِّد في القراءةِ والتَّأويلِ بين الفِرَق الكَلاميَّة فقد تحصَّلَ لدينا من تاريخ الفقه الأكبر ـ علم الكلام ـ تُراثٌ هو منَ الأهميَّة بمكانٍ في بابِ أَدَب المُنَاظَرة وقواعد الجَدل ومَناهِج الحِجَاج والتحَاجُجِ؛ تُعدُّ من أفضلِ الآدابِ وأدقِّ القواعد وأسلم المناهج العلميَّة لتنظيم الحوار ولتدبير الاختلاف... ولعلَّ زُبدة علمِ الكَلامِ بمختلفِ اتِّجاهَاتِه وقيمته الإيجابيَّة إنَّما تَكْمُن في هذا البُعد المَنهجِي الذي يشهدُ اليوم مُبادَرَاتٍ عِلميَّةً جادَّةً لإحيائِه ولتحيينه وَفقًا للمناهجِ المنطقيَّةِ واللِّسَانيَّةِ المُعاصِرةِ.

والجديرُ بالإشارةِ إليه في هذه الخاتمة أنَّه بالرَّغمِ من تلك الخِلافَات الكَلاميَّة والفقهيَّة المذْهبيَّة المَعرُوفة بين عُلماءِ الإسْلامِ ومُفكِّريه، إلَّا أنَّ ذلك لم يكنْ حائلًا دون استفادة بعضِهم من بعضٍ في مجالِ شكلِ الأرضيَّة الأسَاسِ المشتركة بينهم، ألا وهي أرضيَّة منطقِ أُصُولِ الفقه الذي وحَّد طريقة تفكيرهم؛ بحيثُ شكَّلَ ذلك المنطقُ الأُصُوليُّ نموذجًا ممتازًا لحصرِ المشَاكلِ العَمليَّة والنَّظريَّة، وطريقةً مُثلى لتدبير الاخْتلافِ فيها تدبيرًا خاضِعًا لضوابطَ عقليَّةٍ يَقينيَّةٍ ومَقَاصِدَ شَرعيَّةٍ كُلِّيَّةٍ.

ثُمَّ بعد هذا التَّأكيد على وجوبِ النَّظرِ، وبعد ذلك التَّنويه بالجانب المنْهَجي في الخطابِ الكَلاميِّ القابل للاسْتثمارِ مجدَّدًا في ضوء تطور العُلوم المنطقيَّة واللِّسانيَّة... يَبقَى بعد ذلك كُلِّه ضرورة الانتباه إلى إدراجِ المعرفة التَّاريخيَّة ضمن وسائل تقييم الاختلاف في التَّجربةِ الكَلاميَّةِ عامَّةً بقصدِ التَّمييز بين الثَّابت والمُتحول في التُّراثِ الكَلاميِّ، والمُجْمَع عليه، والشَّاذِّ منَ الأفكارِ والنَّظريَّاتِ والمَواقِفِ.

ولعلَّ في الرُّؤيةِ الأُصُوليَّةِ للخِطَابِ الشَّرعيِّ، وفي المعرفةِ التَّاريخيَّة لتجارِب

الأُمَّة وتحوُّلاتِها ، ما يُساعد على إعادة تقييم الخِلاف الكَلاميّ تَقييمًا عِلميًا يَدْفع هذا العلم إلى تجديدِ إستراتيجيّته القديمة ؛ تَجديدًا يُمَكِّنه أولًا منَ التَّفتُّح على عُلومِ العصرِ ـ خاصَّةً منها العُلومَ الإنْسانيَّة واللُّغويَّةَ ـ ويُساعدُه ثانيًا على تحْيين انشغالَاتِه وإدراك الأولويَّات التي ابتُلي بها مُسلمو العصرِ ، تلك الأولويَّاتُ التي تحتلُّ فيها الصَّدارة مَشاكلُ التكيُّفِ والتِّقنية والتَّقدُّم والهُويَّة والتَّعايُش مع الآخر المُخَالِف ، والتَّسامُح معه والوعي بخُصُوصيَّةِ مَفاهيمه ، وتاريخيَّة مَشاكله العَمليَّة وتصوُّراتِه الفلسفيَّة ، رغم كَوْنِها مَشاكِلَ وتصوُّرَاتٍ يتمُّ تسويقُها كتجارب إنسانيَّةٍ كُلِّيَّةٍ ، من قَبيل مفهوم العلمانيَّة والحَدَاثة ، وحقوق الإنسانِ والديمقراطيَّة .

ونعتقدُ أنَّ أهمَّ الأحداثِ السِّياسيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة التي صَاحبتْ نهايةَ القرن العشرين وبدايةَ القرن الواحد والعشرين ـ قد أظْهَرتْ للجميع أنَّ القيمَ الدِّينيَّةَ والحضاريَّة والإنسانيَّةَ عامَّةً قد صَارت من جديدٍ حاضِرةً في أحداثِ العصرِ ، مُؤَثِّرةً مع عواملَ أخرى في رسم مستقبلِ الإنسانيَّة عامَّةً ، ومستقبلِ العلاقة بين الإسْلامِ والغربِ خاصَّةً .

وذلك سببٌ وجيهٌ يَدفعُنا لتجديدِ النَّظرِ في عِلْمِ الكَلامِ تجديدًا نُميِّزُ فيه بين الثَّابت والمُتغيِّر والمُجتمع حوله والشَّاذِّ ، ونُعلي فيه من شأنِ الرُّؤى الفَلْسفيَّة ومناهج البحثِ وأخلاقيَّاتِ الحوارِ والمُنَاظَرة ومَنظُومات القيم ، بما يُساعدُ على تدبير الاخْتلافِ وترشيده وتوجيهه ، تحقيقًا لمقَاصِدَ شرعيَّةٍ كُلِّيَّةٍ وطَلبًا لمصَالحَ إنسانيَّةٍ مَشرُوعةٍ كَفيلَةٍ بجعل الاخْتلافِ سبيلًا للتَّعارُفِ ، وداعيًا للتَّواصُلِ مع الآخر ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات : ١٣] .

الإمام أبو الحسن الأشعري
رائد المنهج الوسط في المذاهب الكلامية

سلمان الندوي

لا يَخفى على المُطَّلِعينَ على الدِّيانات ـ سماويَّةً كانت أو أرضيَّةً ـ أنها تُعالِج قضايا غَيْبيَّةً مع مُعالجَتِها للقضايا الحِسيَّة، وهذه المُعالجة قد تَكُون بنوعٍ من الفلسفة والبحث العقلي، أو بنوعٍ من الإشراق الرُّوحيِّ والكَشف القَلبيِّ، أو بدعوى الاطِّلاع على أخْبَارِ الغَيْب من عَالم الغَيب والشَّهادة عن طريق الوحي والإلهام أو الرُّؤيا أو ما شابه ذلك.

وقد اشْتُهِرت الفلْسفة اليونانيَّة من بين الفَلسَفاتِ العالميَّة، وكانت لها مَذاهِبُها وأصحابُها كما اشتهر الإشراقيُّون(١) والرُّوحانيُّون من أُورُوبا وآسيا، من اليونان ومصر والهند، وكان لهم دَورُهم في صَبْغِ الأفكار الدِّينيَّة بصِبغةِ الفَلسَفاتِ والمناهج الإشراقيَّة الرُّوحيَّة(٢)، ولولا احْتِكاكُ المسلِمين بهم أيامَ

---

(١) يقوم هذا الفكر على أساس الاعتقاد بأنَّ الجسم قفصٌ وطائرَ الرُّوح مقيَّد في هذا القفص، وإنَّ هذا القفصَ هو حجر عثرة في سبيل الرُّقي والطيران، والرُّوح لا يمكنها أنْ تتَّصل بمركزها الأصلي ومنبعِها الحقيقي حتَّى تُفارق هذا القفص، فإذًا يجب أنْ يُكسر هذا القفص أو تضعُف أسلاكُه ليطير طائر الرُّوح إلى وطنه متى شاء. أبو الحسن علي الحسني الندوي: الدين والمدنيَّة، مؤسسة الرِّسالة ـ بيروت ١٩٨٤م ٦٧.

(٢) والمبدأ الأساسي لهذه الحركة ولهذا النظام أنَّ الحواس والعقل والعلم والقياس والاستقراء والبرهان والاستدلال والنَّقد والتَّحليل ـ لا يفيد شيء منها في معرفة الحق واليقين في قليل أو كثير، بل يقف حاجزًا منيعًا وحجابًا صفيقًا في العثور عليه، ويجني على صاحبه، ولا بُدَّ من المشاهدة لحصول الحقيقة على وجه اليقين، ولا تمكن هذه المشاهدة إلا بتنبيه حاسة داخليَّة من نور الباطن وتزكية النفس، الحاسة التي تدرك الرُّوحانيَّة وما وراء الطبيعيَّات، كما تدرك =

فُتُوحِهِم وانْتِصارَاتِهم وتَعَرُّفِهم على هذه الثَّروة العِلْمِيَّة والعَقْليَّة لَطُوِيت في بِسَاط النِّسيان ، وكانت في خبر كان .

أمَّا الدِّياناتُ الشرقيَّة الإيرانيَّة و الهنديَّة التي كانت تَدَّعي مَنابِعَها السَّماويَّةَ وتقوم على الإلهامات ثم الإشراقاتِ والكُشُوف - فلم يُعِرْها المُسلِمون اهْتِمَامَهم ؛ لاعتِمادِهم على النُّبوَّة الخاتمة والرِّسالة الأخيرة والوحيِ والإلهام القطعيِّ ، فكان الأخذُ منها والاعتمادُ عليها جُنوحًا إلى المُحَرَّف المضطرب ، وشِبهَ إنكارِ النُّبوَّةِ الخاتَمة .

وجاء دورُ الإسلام الأخير الذي فَرَضهُ ربُّ السَّمَوات والأرض على الكَونِ كُلِّه والمَخلوقَات كُلِّها : ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران : ١٩] ، وَأَنْزَلَ الكتَابَ الأخيرَ والوحي الأخيرَ الخَاتَم ، وعالجَ القضايَا الغَيبيَّة ؛ منها ما هو فِطريٌّ : ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم : ٣٠] كوجودِ الله الوَاحِد الخَالِقِ المُتَصرِّفِ المعبُود ، ومنها ما هو عقليٌّ نظريٌّ يحتاج قَبُولُه من المؤمن إلى تصديق النبيِّ ، ولِغيْرِهِ إلى التَّفسير العقليِّ الذي يَحْكُم الحياةَ البَشَريَّةَ ويُتَحَاكَمُ إليه في التَّصوُّراتِ والتَّصديقاتِ .

ومعلومٌ أنَّ الإيمانَ والثِّقَةَ والاعتِمادَ والتَّصديق بناءً عليه وعلى الطُّمأنينة الداخليَّة وانشراح الصَّدر - هو أقوى وسيلةٍ وأخْصَرُ طريقٍ لحلِّ هذه القضايا

= العيون الأشياء الظاهرة ، ولا تنتبه هذه الحاسة إلَّا إذا قضي على المادية وأميتت الحواس الظَّاهرة ، ولا يمكن تحصيل الحقائق إلا بهذا العقل الخالص الصميم (حكمة الإشراق) وبهذا النُّور الدَّاخلي (نور الباطن) الذي يتولَّد بالمجاهدات وإماتة النفس والفكر والمراقبة . الدين والمدنيَّة لأبي الحسن النَّدوي ٢٧ - وقال مشيرًا إلى ما فيه من المبادئ والمناهج المتشددة الصَّعب القيام بها على الإنسان ، وكما تأثر مذهب ونظام خلقي في هذه الفلسفة الإشراقيَّة ، دخل في فرائضه ومبادئه تعذيب الجسم والاستئصال للرغبات الإنسانيَّة كلِّها ، وإماتة العواطف ، والتبتل ، والرُّهبانيَّة ، وسلَّم أنَّ الجسم والرُّوح ضدان لا يجتمعان ، وأنَّ سعادة الإنسان في أنْ يقهر الجسم ويصرف النظر عنه من أجل الرُّوح . المصدر السابق ٦٨.

والعُبور منها إلى الحياةِ العَمَليَّةِ ، وقَطْعِ دَابرِ كُلِّ نِقَاشٍ أو جِدالٍ يُثيرُ الرِّيبةَ والظُّنُونَ ، فالإنسانُ مع هذا الإيمانِ الذي يَقَرُّ في القَلْبِ ، ويبْعَثُ على العَمل ، ويسْتَمِيتُ دُونَهُ المؤمِنُ ، ويَفديه بنفْسِه ومَالِه ـ هو الذي يُركِّزُ عَليه الأنبياءُ والرُّسُلُ ، وهو الذي يُغذِّي الحَركاتِ ، ويبعَثُ على النَّشاطِ ، ويُقِيمُ الدُّنيا ، ويُقْعِدُها ، وَيُؤدِّي إلى الثَّوراتِ الإصْلاحيَّة والتغْييراتِ الجَذْرِيَّة .

لقد كَانت مُعالجةُ القُرآن الكَريم لهذه القَضَايَا ، وتناولُ النَّبيِّ ﷺ لها وشَرْحها وبيانها من هذه النَّاحِية القَلْبيَّة والرُّوحِيَّةِ والنَّفْسِيَّة والعَاطِفيَّة ، وتَوجِيه العَقْلِ والحِكْمة ومَلَكَةِ التَّدبُّرِ والتَّفْكير إلى هذه الحقيقة ـ تشهد لها الأَدلَّةُ الكَونيَّةُ الظَّاهِرةُ وآياتُ الآفاق والأنْفُس الطَّبيعيَّة التي كمَّلها وفكَّر فيها الإنْسَانُ بعيدًا عن الفَلْسَفاتِ الوَضعيَّةِ والجُهُود العَقليَّة الصِّرفَةِ التي لا تَستَقِرُّ على نُقْطةٍ واحدةٍ لاختلاف العُقُول وتَفَاوتِها العَظيمِ ومباديْ البَحث ومنابِعِه المختلفة التي أدَّت إلى نتائجَ مختلفةٍ تثيرُ الشُّكُوكَ وتغالطُ وتدعُ العقلَ حيرانَ كما قال الشَّاعر :

نِهايةُ إقْدَامِ العُقُول عِقَالُ وغايةُ سَعي العَالمين ضَلالُ(١)

كُلَّما كان تَفْكيرُ الإنْسَان حُرًّا من القُيود العَقليَّة الإنْسانيَّة المُختَلِفة طليقًا في آيات الآفاق والأنفُس ، كان الوصولُ إلى حَقائقِ القَضَايا الغَيْبيَّة أسهلَ وأيسرَ وأمرًا فِطريًّا طبيعيًّا ، ولا يحتاج معه الإنسانُ إلى مُشادَّةٍ ومُغَالَبةٍ و مُجالدةٍ رُوحيَّة .

كان الصَّحابةُ ﷺ قد نشأوا هذه النَّشأة الإيمانيَّة ، ورُبُّوا هذه التَّربية الرُّوحيَّة ، وتعلَّموا الإيمان قبل القُرآن(٢) ، وكانَ القُرآن المعُجِزُ يَنْزِلُ عَليهم فيه

---

(١) المقَّري : نفح الطيب ٥ : ٢٣٢.

(٢) ورد في سنن ابن ماجه « باب في الإيمان » عن جندب بن عبد الله قال : كنَّا مع النَّبيِّ ﷺ =

يُسْحَرُونَ السّحرَ الحلالَ، وبِنَفْسِهِ يتنفَّسُونَ، وبِجَوِّهِ يتَكَيَّفُون، وَبِعَبِيرِهِ يتَنَسَّمُونَ، فَيزْدَادُونَ إيمانًا ويقينًا وإشراقًا تلقائيًا من دُونِ جَهْدٍ عَقْليٍّ وكدٍّ عِلميٍّ وبحثٍ نظريٍّ، إنَّما هو الحِسُّ السّادِسُ والذَّوقُ العُلويُّ وشَرح الصَّدر والتّأثرُ البَالِغُ العَجِيبُ الذي لم يَعْهَدوه، ولم يَعْرفوا له سببًا إلا أنّه وحيُ الله، حِسًا قلبيًا إيمانيًا مُتغَلْغِلًا في النَّفسِ تَنْفَعِلُ به النَّفْسُ بشدةٍ وبقوةٍ: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ تَقۡشَعِرُّ مِنۡهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخۡشَوۡنَ رَبَّهُمۡ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمۡ وَقُلُوبُهُمۡ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِۚ﴾ [الزمر: ٢٣].

لقد كان النبيُّ ﷺ يعلَم بالوحي، وكان يُشاهِد بِقَلْبِه الغُيوبَ، وقد أراهُ الله تَعَالى منها ما أراه بالعيون، كان هذا الشُّعُورُ العُلويُّ المُرهفُ، وانْشِراحُ الصَّدرِ لِمَا يُلقى فيه، والنُّورُ الذي ينْكَشِفُ ويكْشِفُ الحقائقَ، ورَفْرَفَاتُ الرُّوح وإشراقاتُها ـ ممَّا يَظهَرُ أثرُه جليًا ليسَ عليه فحسب، بل على أصحابِهِ ومُجالسيهِ وشَاهديهِ، فكان الإيمانُ ذوقًا وطعمًا وشربًا، أُشرِبوا في قُلوبِهم لذَّتَه وحلاوتَهُ وبشَاشَتَهُ، فلا يستَطيع أيُّ بحثٍ أو جدلٍ ـ بل أيُّ وسيلةٍ من وسائل الضَّغط أيًا كان نوعُه ـ أنْ يَتَغَلَّبَ على هذا اليقينِ الذي صاغ القَلْبَ، وخضع له العقلُ بسكينةٍ وطُمأنينة، وفَدَت له النَّفْسُ النَّفيسَ.

وقد كان وجودُ الله تَعَالى الأزليُّ وخَلقُه للكونِ لا يحتاجُ إيمانُه إلَّا إلى «أنّه كان الله ولم يكن شيءٌ غيره، وكان عرشُه على الماء»[١] «وكان في عَماءٍ»[٢]. هذه الإجاباتُ كانت تكفيهم، ورغم كلِّ العَقائِدِ الشِّركيَّةِ

= ونحن فتيان حزاورة ـ فتعلَّمنا الإيمان قبل أن نتعلَّم القرآن ثم تعلَّمنا القُرآن فازددنا به إيمانًا. رقم الحديث: ٦٠. وأورده البيهقي في شعب الإيمان، في باب القول في زيادة الإيمان ونقصانه وتفاضل أهل الإيمان في إيمانهم بزيادة يسيرة. رقم الحديث: ٥١.

(١) رواه البُخاري: باب ما جاء في قول الله تعالى: ﴿وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه﴾. رقم الحديث: ٢٩٥٣.

(٢) سُنن ابن ماجه: «باب فيما أنكرت الجهميَّة» رقم الحديث: ١٧٨، وسنن الترمذي باب من =

والإلحاد، والإباحيَّة والتَّثليث والثَّنويَّة وغير ذلك، التي شَوَّشتِ العَقَائِدَ وبلْبَلت العُقُولَ ـ لم يكونوا يأبَهُونَ إطلاقًا لهذا الاضطرابِ الفكريِّ.

كانت مسألةُ القدرِ من أهمِّ ما شدَّ انتِباهَهُم وآثار سُؤالَهم، فلقد علموا الخالقَ عادلًا لا يظلمُ، رَحيمًا رَءوفًا، مُجازِيًا على الحسناتِ والسَّيِّئاتِ، فكيف به خَلقَ خلقًا للجَنَّةِ، وخَلقَ خلقًا للنَّارِ، ففيم العملُ إذًا؟![1] ولماذا كُلُّ هذا الجُهدِ الدَّعْويِّ والإصْلاحِيِّ؟

وكان موقفُ النَّبيِّ ﷺ إعادَتَهُم إلى حظيرةِ الإيمان واليقين الذي لا يُمَسُّ، وعدمَ الخوضِ في الأمور والقضايا التي لا يَحلُّها العقلُ الصِّرفُ، من ذاتِ الله وصفاتِه؛ حيثُ لا قِياسَ ولا مُوازنَةَ ولا تَشْبيهَ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

هذه التَّربيةُ الإيمانيَّةُ لو اسْتَمرتْ في القرونِ التَّاليةِ، ولم يَحدُثْ من الشُّرُورِ والفِتَنِ وغيابِ النبي ﷺ من بينهم وانْقطاعِ الوحيِ، والقضاء على كلِّ فتنةٍ في مَهْدِها عن طريقِ التَّربيةِ الرَّفِيقَة الحَكِيمَة والمُعالجةِ الفَرْديَّةِ

= سورة هود رقم الحديث: ٣٠٣٤.

(١) كما ورد في سنن الترمذي: أنَّ عمر بن الخطاب سُئل عن هذه الآية ﴿ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين﴾، فقال عمر بن الخطاب: سمعت رسول الله ﷺ يسأل عنها، فقال رسول الله ﷺ: إن الله خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه فأخرج منه ذريَّة فقال: خلقت هؤلاء للجنَّة وبعمل أهل الجنَّة يعملون، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذريَّة فقال: خلقت هؤلاء للنَّار، وبعمل أهل النَّار يعملون، فقال رجل: يا رسول الله ففيم العمل؟ فقال رسول الله ﷺ: إنَّ الله إذا خلق العبد للجنَّة استعمله بعمل أهل الجنَّة، حتَّى يموت على عمل من أعمال أهل الجنَّة، فيدخله الله الجنَّة، وإذا خلق العبد للنَّار استعمله بعمل أهل النَّار حتَّى يموت على عمل من أعمال أهل النَّار فيدخله الله النَّار. (باب ومن سورة الأعراف) رقم الحديث: ٣٠٠١. ورواه أحمد في مسنده (مسند عمر بن الخطاب) رقم الحديث: ٣١١، واللفظ للترمذي.

والاجتِماعيَّة في كُلِّ مَجالٍ ـ لمْ يَكن المسلِمُون في حاجةٍ إلى عِلْمِ البَحثِ والجَدلِ والمنُاظرةِ الذي سُمِّي «عِلْمَ الكَلام».

* * *

دُوِّنَ القُرآنُ الكَريمُ في العهدِ الأوَّلِ وحُفِظَ الرَّسْمُ والخَطُّ والقِراءةُ، فَلم يَقع المُسلِمُونَ في اضطرابٍ وبَلبَلةٍ في النُّصُوصِ القُرآنيَّةِ، ولم تُدوَّن الأحَاديثُ النَّبَويَّةُ حَسْبمَا أراد الخَليفةُ عمرُ بنُ عبدِ العزيزِ في القَرنِ الأوَّلِ[1]، فَتوزَّعت الجُهودُ واتَّسعَ النِّطاقُ وتنوَّعت المصادرُ، ورغم الاتِّفاق على قدرٍ كبيرٍ صالحٍ من الثَّروَة الحديثيَّة كأحاديث الصَّحيحينِ ـ بقي الموضُوعُ في هذه النَّاحيةِ للجَدَلِ العلميِّ والبحث النَّظريِّ واخْتلافِ الأقْوالِ.

كان الحالُ في قضيَّة العَقَائِدِ أو علمِ الكَلامِ أشدَّ مِن ذلك وأعظمَ، فلم تُكتَب هذه العَقَائِدُ ـ كعَقَائِدَ أو ضَرُوريَّاتِ الدِّين العَقَديَّةِ ـ في العهد النَّبويِّ وعُهُودِ الخُلفاءِ الرَّاشِدين؛ لِعَدمِ الشُّعُورِ بالحاجةِ إليها وتَواتُرِ الأُمَّةِ عليها.

ولكنَّ الفِتَنَ والقَلاقِلَ والاضْطرابَاتِ التي أحدَثها اليَهُودُ وسَاعدهم الفُرسُ

(١) كان السَّلف الصَّالح من الصَّحابة والتَّابعين لا يكتبون الحديث، ولكنهم يؤدونه لفظًا ويأخذونه حفاظًا إلى كتَّاب الصَّدقة وشيئًا يسيرًا يقف عليه الباحث بعد استقصاء، حتَّى خيف عليه الدروس، وأسرع في العلماء الموتُ. فكتب (عمر بن عبد العزيز) إلى عامله على المدينة (أبي بكر محمَّد بن عمرو بن حزم الأنصاري) التَّابعي، انظر ما كان عندك ـ أي: في بلدك ـ من سُنَّةٍ أو حديث فاكتبه، فإني خفتُ دروس العلم وذهاب العُلماء ولا يتقبل إلا حديث النَّبيّ ﷺ، فتوفي عمر بن عبد العزيز قبل أنْ يبعث إليه (أبو بكر) بما كتبه، وكان (عمر) قد كتب بمثل ذلك أيضًا إلى أهل الآفاق، وأمرهم بالنَّظر في حديث رسول الله ﷺ وجمعه. الرِّسالة المستطرفة لمحمَّد بن جعفر الكتاني ٣، وسنن الدارمي (باب من رخص في كتابة العلم) رقم الحديث: ٤٨٨. وقال ابن حجر: قال العلماء: كره جماعة من الصَّحابة والتَّابعين كتابة الحديث، واستحبُّوا أنْ يؤخذ عنهم حفظًا كما أخذوه حفظًا، لكن لما قصرت الهمم وخشي الأئمَّة ضياع العلم دوَّنوه، وأوَّل من دون الحديث ابن شهاب الزُّهري على رأس المئة بأمر عمر بن عبد العزيز. فتح الباري ١: ٢٠٨.

والرُّومانُ وكانت لهم في ذلك تجاربُ امتلأ بها تاريخُهم العَقَديُّ وتاريخ الحُروبِ والملاحِم فيما بينهم ـ أحدثت شُروخًا وتَصدُّعَاتٍ وفروقًا.

أراد اليَهُودُ أولًا في العهد المدنيّ النّبويّ أن يَحْشُدوا القُوى المُعادِيَةَ لإجهاضِ الدَّولةِ الوليدةِ، ولكنَّهم بعد هَزيمتِهم في غَزوةِ الخَنْدقِ في خيْبَر لجَئوا إلى العَمليّات الأخرى من سحرٍ وشعوذةٍ، ثُمَّ عندما اتَّسع العُمرانُ وَفُتِحت البُلْدَانُ، لا سيَّما مُدن إيران، وذهب كسرى ـ صبَّت القُوى الفارسيَّةُ ـ وَتُسانِدُها المُخَابَراتُ والعِمالةُ اليهوديَّة ـ بِكُلِّ قُوَاها ودَهائِها للانتِقام من الدَّولة الإسْلاميَّة، وقُتِلَ عُمرُ ﷺ أولًا[١]، ثُم قُتِلَ عثمانُ ﷺ ثانيًا[٢] في فتنةٍ عَارِمةٍ طَامَّةٍ أعْمَتْ وأصَمَّتْ وفتَحت المجالَ واسعًا لِتَفرُّقِ المسلمين وتَشَتُّتِهِم واخْتلافِ الولاءاتِ والعدَاواتِ السِّياسيَّةِ والحزَازَاتِ في النُّفوسِ.

وفُتِحَ المجالُ لليهودِ والمجَوسِ بصورةٍ خاصَّةٍ أنْ يعْبَثوا بالدِّيانةِ، وَيُحرِّفُوا النُّصُوصَ، وَيخْتَلِقُوا أفكارًا ونظريَّاتٍ تقومُ على الولاءِ والبراءِ لشخصيَّاتٍ بعينِها، وتمويه النُّصُوصِ واسْتغلال بعضِ التَّصريحاتِ، وإثارة النَّعراتِ الطَّائفيَّةِ والقَبَليَّةِ، ووضع الأحاديث، واختلاقِ النُّصُوصِ، وافتراء العَقَائِدِ، والتَّأويلَاتِ الرَّكِيكةِ التي تعْبثُ بالنُّصُوصِ ولا يُراد منها تحقيقُ المعنى أو التَّوصُّلُ إلى مَفهومٍ، بل يَقْصِدُون منها السُّخرِيَةَ من الدِّين والتَّهكُّمَ به ... إلخ.

ثُمَّ كان عهدُ عليٍّ ﷺ سَاخِنًا بطبيعة الحَالِ؛ فقد تهيَّأَ الجَوُّ الذي أرادَه المُغْرِضُون، وأشْعَلتْ نارَ الفِتْنةِ الدَّهماءُ، واستمرَّ القِتالُ بين أصحاب

---

(١) كما ذكره مفصَّلًا الحافظ ابن حجر العسقلاني في كتابه «الإصابة في تمييز معرفة الصحابة» (باب العين بعد الباء) ٥٤.

(٢) المصدر نفسه ٤: ٤٥٦.

محمَّد ﷺ ؛ هؤلاءِ الذين ربَّاهُم النبيُّ و كوَّنهم طليعةً للجهادِ ضدَّ الكُفْرِ والشِّرْكِ والجَاهليَّة ، والذين فَتَحَ بهم الجَزِيرة العَرَبيَّةَ ، وهزم الدُّولَ الرُّوميَّةَ البيزَنْطيَّة والدَّولة الفارسيَّة الكِسرويَّةَ السَّاسَانيَّة ، وعادوا في أقل من عِشرينَ سنة بعد وفاة النَّبيِّ ﷺ إلى الاشْتجار أو الاقتتال فيما بينهم ، وإذا كانت حُجَّةُ رؤساءِ الفريقين الكِتابَ والسُّنَّةَ والاحتكامَ إلى نُصُوصِهما ، فإنَّه كانت هناك عناصرُ خَفِيَّةٌ تُثيرُ - ما استطاعت - الفِتَنَ وتُؤَجِّجُ النَّارَ ، ولا تَدعُها تَخْبو وَتَهدأُ .

وقد كان في فريق الحقِّ الصُّراحِ والصِّدقِ البَوَاحِ أناسٌ بَدْوٌ حَرْفيون في الفَهْمِ السَّطحيِّ ، عاطفيون ثائِرينَ ، لم يَجِد التَّفَقُّهُ في الدِّين ولا تَدَبُّرُ كتابِ ربِّ العالمينَ إلى قُلوبِهم سَبيلًا ، ولم يَعرِفُوا التَّأَدُّبَ مع الكِبار ، ولا التَّتلمُذَ على الشُّيوخِ ، إنَّما هي الحَرْفيَّة الشَّكليَّةُ والجُمود المتَحجِّر والقَسوةُ والغِلظة - كانوا مع سيِّدنا عليٍّ ؛ لأنَّهم رأوْه على الحقِّ الأبلَجِ ، فلمَّا رأوه يُغيِّر مَوقِفَهُ لمصلحةٍ شَرعيَّة لم تُساعِدْهم عُقولُهم المُتحجِّرةُ الكَاسِدةُ إلَّا أنْ يَخرُجوا عَليه وعلى الفَريق الثَّاني ؛ فيَقْتُلوه ، ويُطَبِّقُوا النُّصُوصَ - بفَهمٍ جُزئيٍّ حَرفيٍّ جَامدٍ - على المَفهُوماتِ الضيِّقةِ القَاصِرةِ ، وَيَضْرِبوا السُّنَّةَ بالكتابِ والكتَابَ بَعْضَهُ ببعضٍ .

كانت فِتنةُ الخَوارجِ - بعنْجهيَّةِ التَّكْفيرِ والتَّفْسيقِ والبَغْيِ والعُدوانِ لأفكارِهم المتُحَجِّرة المتُشدِّدَة - أوَّلَ فِتنَةٍ عَمياءَ عَتَتْ وطمَّتْ .

وكانت فِتنَةٌ أخرى تُحاكُ في خفاءٍ - وبمُخَطَّطٍ فَارسيٍّ - ودهاءٍ بإزاءِ ذلك ؛ تُغالي وتُفْرِطُ وتَجْنَحُ ، وتأتي على حَقائِقِ الأُلوهِيَّة والرِّسالةِ والمصادرِ الأَساسيَّة بالنَّقضِ والهدمِ والفناءِ ، تتَّخِذُ من شخصيَّةِ الخليفة الرَّاشدِ ومن قَرابات الرَّسُولِ ﷺ مَدخلًا لِفتْنةٍ فَارِسيَّةٍ يَهوديَّةٍ ، وتحويل الدِّين إلى خُرافاتٍ وأباطيلَ ، وتفريق جماعة المسلمين شيعًا وأحزابًا .

وفي هذه البيئةِ المضطربة والجوِّ القَاتِم الخَانِق اندسَّ الدَّجَّالون المُحرِّفون

والمُلحِدُون الزَّنادقة يُثيرون أسئلةً حولَ وجود الله وصحة الوحي وصدق الكتاب والثِّقةِ بالسُّنَّةِ واحْترام الصَّحابةِ والإيمان بالغيبِ ومكانة العقل ... إلخ .

وكان موقفُ المسلمين المؤمنين الصَّادقين هو الموقفَ الإيمانيَّ بالكتابِ والسُّنَّةِ وإجماع الصَّحابة ومَنْ تبِعهُم بإحسانٍ ؛ يؤمنون بما جَاءَ كَما جَاءَ ، لا يخوضُون في مباحثَ عقليَّةٍ جدليَّةٍ ، ولا يصغون إلى تساؤلاتٍ ما أنزل الله بها من سُلطانٍ ، فالله هو الحقُّ بأسمائهِ وصفاتِهِ كما جاءتْ في كتابِهِ من دون تأْويلٍ ولا تعطيلٍ ، والملائكةُ حقٌّ حسبما ذُكِروا في كتاب الله تَعَالى وعلى لسان رسوله ﷺ ، والنبيُّونَ حقٌّ ، والكتابُ حقٌّ ، وأشراطُ الساعة حقٌّ ، ويومُ الدِّين حقٌّ بكلِّ ما جاء فيه وعنه في كتابِ الله تَعَالى من دون تأْويلٍ أو تَمحُّلٍ أو تَنصُّلٍ .

هذا هو موقفُ النَّاس العاديِّين ، في بساطةٍ وسهولةٍ وتمسُّكٍ بالأوامر والنَّواهي ووقوفٍ عند حدودِها الظَّاهرةِ ، وكان هو موقفه من النُّصُوصِ الفقهيَّة العمليَّة في عهد النَّبيِّ ﷺ إذ أمَرهُم بالإسراعِ إلى بني قُريظة وأداءِ صلاةِ العصر هناك[١] ، وهناك موقفٌ آخرُ ينظرُ إلى مقاصدِ الأحْكامِ وَخلفيَّاتِهَا ، ويتدبَّرُ النُّصُوصَ ، ويتفقَّهُ في الأوامرِ والنَّواهي ، ويُعمِلُ العقلَ في حُدُودِهِ المشْرُوعَةِ ، ويأخذ بالحكمةِ المأمُورِ بها ، ويُجيلُ النَّظر بجميعِ المجالاتِ ويَجْتهِدُ ويَقِيسُ ، وقد ظهر هذا الموقف ـ كَمِثَال ـ فيمن صلَّوا العصر في الطريق ثم وصلُوا بني قريظة في الوقت المطلوب ، فقد خَالَفُوا ظاهر النَّصِّ ، ولكن أدَّوا المعنى وفهموا المُراد ، وأقرَّهم النَّبيُّ ﷺ .

(١) البُخاري (باب صلاة الطَّالب والمطلوب راكبًا وإيماءً) رقم الحديث : ٨٩٤، وأورده في كتاب المغازي باختلاف يسير (باب مرجع النَّبيّ ﷺ من الأحزاب ومخرجه إلى بني قريظة ومحاصرته إيَّاهم) رقم الحديث : ٣٨١٠.

هَذان مَوقِفَان جَرَّبتهُمَا كلُّ الأُممِ، والخاصَّةُ والعامَّةُ في كلِّ مِلَّةٍ، وفي كلِّ عصرٍ، فلم يُخلَق النَّاس بِصِفَاتٍ وَمَيزاتٍ سَوَاء، وَلم تَنزل الشَّريعة لِعامَّةِ النَّاسِ فَحَسْبُ وَلَا للخَاصَّةِ فَحَسْبُ.

وإذا كنَّا يُمْكننا أن نُسمِّيَ الأوائلَ «المُلتزِمين المُحافِظين»، فإنَّ غيرهم من «الشَّرعيِّين المُثقَّفين المُعَاصرين» وإذا كان هناك بين أهلِ الرأي وأهل الحديث ما بينهما في الأُصُولِ والفُرُوع، فَكذلك بين عَامَّةِ الرُّواةِ والمُحدِّثين والعُلمَاءِ الشرعيِّينَ وبين المُتكلِّمينَ وعُلمَاء الأُصُول ونوابغِ العُقلاءِ العصريِّينَ ما بينهم من مواقفَ تجاهَ الفكر الإسلاميّ والعقيدة الإسْلاميَّةِ، والغيوب التي عبَّر عنها اللِّسانُ العربيُّ بِحَقِيقَتِهِ وَمجَازِهِ، ومُطلقِه ومُقيَّدِهِ، وعَامِّهِ وخَاصِّهِ، ومُحكَمِهِ ومُتَشابِهِهِ، ودَقيقهِ وجَليلِهِ، ومُجْملهِ ومُفصَّلِهِ، وظاهرِهِ ومؤولِهِ، إلى آخرِ ما هنالك من بحوثٍ لُغويَّةٍ لا ينْفكُّ عنها التَّفسيرُ والحديثُ والفقهُ وعلمُ الكلامِ.

إنَّ الدَّارس لتَاريخ عِلم العقَائِدِ يَجدُ من الأمرِ الواضحِ البيِّنِ ـ وهي طبيعة النُّصُوصِ الأدبيَّة والقَانونيَّةِ في كلِّ حَضَارةٍ ودِيَانة ـ أنَّ النَّاس في كلِّ مَنْحًى مِنْ مَنَاحِي الحياةِ وفي كلِّ مَجالٍ من مَجالاتِ العلوم والمعَارفِ يَنقسِمُون إلى ثلاثةِ أقسام:

١ ـ قسم المُتشدِّدين المُغَالين المُفْرِطين.

٢ ـ قسم المُتساهلين ـ أو المتجدِّدين ـ المُفرِّطين والمُقصِّرين.

٣ ـ قسم المُعتدلين المتوسِّطين القَاصِدين.

تَجد هذا التَّقسيمَ في عُلومِ القُرآن والسُّنَّة وعُلومِ الفقهِ وعُلوم القواعد العربيَّة، وعلم التَّاريخِ والاجْتِمَاعِ والاقْتِصاد، وما إلى ذلك، وهذا الذي

نجدُه ظاهرًا جليًّا في علم القَوَاعِد والكَلام، فهناك المُتشدِّدون الغُلاة؛ كالخوارجِ والشِّيعةِ والقدريَّةِ والجَهميَّةِ والحَشويَّةِ والمُعتزِلةِ في بعض الجوانبِ، في تَصوُّرهم المُغَالي في التَّوحيد حسَبَ المقاييسِ العَقليَّة القَاصِرة والقَواعِدِ المنطقيَّة أو الفلْسَفة المُخدِجَة.

وهناك المُتَساهِلُون المُقصِّرُون؛ كالمُرجئة والكرَّاميَّة وَمَا شَاكَلَهُم.

وهناك المعتَدِلُون المتوسِّطُون كالصَّحابة وأجلَّة التابعين والأئمَّةِ الفُقَهَاءِ والمُحدِّثِينَ الذين سَلَكُوا سبيلَ الأخْذِ بالظَّواهرِ وَتحرَّجُوا من التَّأويل؛ خوفًا ومهابةً وإجلالًا للنُّصُوصِ ومحافظةً على القديم المَوْرُوث، والمنهج المَسْلُوك في بَساطةٍ وسهولةٍ ورعايةٍ لمستوى عامَّةِ النَّاس، كأئمَّةِ المُتكلِّمين المُجادِلين، من عباقرة العُلوم العصريَّة وَنوابغِ العلوم الشَّرعيَّة، الذين رأَوا من الضَّرورةِ بمكانٍ مُقاومةَ الأفكار الدَّخيلة والفلسفاتِ الغازيةِ والعَقَائِدِ المدْسُوسَةِ المختلفةِ بأسْلِحَتِها وَآلاتِها وأساليبِها؛ لأنَّهم واجهوا حربًا باردةً كلاميَّةً إزاءَ الحروب السَّاخنة المُشْتَعِلة، فإذا كانت هناك الجيوشُ الإسْلاميَّةُ وَقَادَتُها وأمراؤها يَستخْدِمُون الأسلحة المُعَاصِرة وَيغْزُون البُلْدَان إثرَ البُلْدَان بآلياتٍ مُتطوِّرةٍ وإسْتراتيجيَّات تَفرِضُها الحربُ القَائِمةُ ـ كذلك كان هؤلاء العُقلاءُ النُّبَغَاءُ النُّبلاءُ لم يروا بُدًّا من ردِّ كَيْدِ المُجَادِلين المتعنِّتين في نُحُورِهِم، وقلب ظهر المِجَنِّ عليهم، واسْتِغْلالِ الأَسَاليب المُتطورة الجَديدةِ للبحوثِ العلميَّة وعدم الفِرَار منها، والأخذ بمذهب التَّأويل المُنَاسِبِ اللَّائِقِ بجَلالِ التَّنزيه والمقبولِ في فقهِ اللُّغةِ وميدانِها الواسعِ الأرْحبِ.

ومن المقرر المعروف المسلَّم به أنَّ الإمامَ أبا الحَسن الأشْعَريَّ (٢٧٠هـ ـ ٣٢٤هـ)، الذي عاصر أَوَاخِرَ القرن الثَّالث والثلث الأوَّل للقرنِ الرَّابع، وقد كانت المجتمعاتُ الإسْلاميَّة مرَّت بِتَجارِبَ مُرَّةٍ، وَخَاضت حُروبًا سياسيَّة

وكلاميّة شَعْوَاءَ ، وَظَهرتْ فرقٌ وَنِحلٌ ، وَتمزّق المسلمون ، واشتغلَ المُعْتَزِلةُ - خاصّةً ، رغم أنّهم وَقفوا ضِدَّ الهجْمَة العَقليَّة الإلحاديَّة وَقفةً قويَّةً صَامِدَةً عِلْميَّة وأدبيَّة - السِّياسَةَ والحكمَ والسُّلطانَ لفرضِ آرائِهم واجْتِهاداتِهم الكَلاميَّةِ بِقُوَّةِ السِّيَاطِ وَظُلمة الزّنازِينِ والمُعْتَقلاتِ ، ولم يكن يليقُ ذلك بالباحثين العقلانيِّين والعُلمَاءِ والكُتَّابِ المُناظِرين - ظهر كشخصيَّة مُتوسِّطة كُتِبَ لها التجْويدُ في عِلْمِ الكَلامِ .

وقد أراد الله تَعَالى أنْ يَنْشأ هذا الطفلُ - السَّعيدُ الميْمُونُ والسَّليمُ الفطرة - في جوٍّ عِلْميٍّ يَسُودُه البحثُ والدِّراسةُ وَالكِتَابةُ والمُنَاظَرةُ والعلومُ العَقليَّةُ المُسْتَفيدةُ من علومِ الشَّريعة ، في تربية العلَّامةِ أبي علي الجُبَّائي - شيخ المُعْتَزِلة في عصرِه بعد أنْ أفَل نَجمُ المُعْتَزِلة سِياسيًّا ، ولكن استمرَّ سُلطانُ الجدلِ والبحثِ - الذي تزوَّج أمَّه بعد وفاة والده إسماعيل ، فكان ذلك تقديرًا وتوفيقًا من الله تَعَالى لحكمةٍ جَليلةٍ أَرَادَها ، وهو أنْ يَتربَّى هذا اليافعُ في هذا الجوِّ العلميِّ والمُجادلات الكلاميَّةِ والبحوثِ العَقليَّةِ ، مع دراسةِ الشَّريعةِ الإسْلاميَّةِ من مَنَابِعِهَا الأصيلة ؛ ليقومَ بتجديد الإيمان وإعادةِ الثِّقة إلى النُّفوسِ وَمُقاوَمة الأَفْكار والفلسفاتِ الغازيةِ وَدحْرِ الزَّنادقةِ - وأهلِ الأهواءِ والأباطيلِ - بأساليبَ عصريَّةٍ راقيةٍ مُتطوِّرةٍ يَفْرِضُها العَصْرُ وَالوَاقِعُ وَالظُّروفُ .

ولم يكن هناك في صُفوف العُلمَاء المحافظين المُمثِّلين للفكرِ الإسْلاميِّ المُعْتَدِل مَنْ يقومُ هذا المقام ومن يجمَع بين هاتين الثَّقافتين ؛ فقد كانت الشُّقَّةُ والمسافةُ بعيدةً بين العقلانيِّين الملتزمين - المعْتَزِلَة - وبين عامَّةِ العُلمَاءِ المحدِّثينَ المُتمسِّكينَ بظواهرِ النُّصُوصِ العَقَديَّة ؛ حيثُ لا التقاءَ ولا مُبادلةَ آراءٍ ولا مَجالسَ بَحثٍ وَتحقيقٍ ، لا سيَّما بعد محنة الإمام الجليل أحمد بن حنبل على أيدي هؤلاء العصريِّين المُتشدِّدين الذين أثَّروا حتَّى على عقولِ

الحُكَّامِ والخُلفَاءِ، وَدَعوهم في غير هَوادةٍ إلى استعمالِ القوّةِ والسُّلطةِ التي أظْهرت الإمامَ ـ وهو مُحدِّثُ أهلِ السُّنّة العظيمُ صاحبُ «المُسْنَدِ» الجليلِ، والعالمُ التقيُّ الصَّالحُ، المُجتهدُ الأُصوليُّ البارع ـ عَلَمًا لا يُبارى، إمام أهل السُّنَّة، التي اتَّفقت كلمةُ المسلمين على جَلالةِ شَأنهِ وإمامتهِ وسيادتهِ؛ لدفاعهِ المجيدِ وجلَدهِ وصلابتهِ وصفاتِه العظيمةِ النَّبيلة.

كانت الأجواءُ المُكفهِرَّةُ وخلفيَّاتُ هذه المحنةِ، وتحويلُ القضايا الكلاميَّةِ إلى قضيَّة سياسيَّة، ووقُوع عُلمَاءِ كلام المُعْتَزلةِ في هذه الجريمةِ ـ كل ذلك فجرَّ ضِدَّهم وضدَّ كل من سلك سبيلهم أو رأى رأْيَهم، من بواعثِ البُغضِ والكراهيةِ والحقدِ والعداوةِ، ما سَلَب منهم إيجابيَّاتِهم وَدِفاعَهم عن الإسْلامِ ضِدَّ الزَّنادقةِ والمُلحِدينَ والكفَّارِ والمشْركينَ.

وقد انقلبت العامَّةُ وَسَائِرُ عُلمائِهم العاديِّين من أئمَّةِ المساجدِ والمدرِّسين في المدارسِ والوُعَّاظِ على المنابر والقُصَّاصِ في المجالسِ وعددِ من العُلمَاء الكِبارِ لانتماءاتِهم الخاصَّةِ والإصرار على بعض المواقف المحافظة ـ إلى خيمةٍ أُخرى دُعِيت باسم خَيْمَة السَّلفِ «الصَّحابة والتَّابعين لهم بإحسانٍ» فلم يكُن يُمكنُ في هذه الظروف أنْ يَخرُجَ شخصٌ من خَيمةِ المُعْتَزلةِ ويدعو أهل السُّنَّة إلى منهجٍ جديدٍ وَطِرازٍ جديدٍ وبحوثٍ جديدةٍ.

ولذلك لما تهيأ أبو الحسن الأشْعَريّ ـ بعد التشبُّع بِنتاج المدْرستينِ وتنقيح المنهجين ـ لم يكن أمامَه للتَّعريفِ بنفْسهِ ودوره وفكْرِه إلَّا أنْ يُعلِن في المسجد الجامع بالبصرةِ ـ مُلتقى الأفْكَارِ والعَقَائِدِ وميدانِ الحروب الكَلاميَّة في العصْرِ الذي مَضى ـ وقد رقى كرسيًا: «من عَرفَني فقد عَرفَني، ومن لم يعْرفْني فأنا أُعرِّفُه بنفسي؛ أنا فُلان بن فُلان، كُنت أقول بخلقِ القُرآن، وأنَّ الله لا تراه الأبْصَارُ، وأنَّ أفعالَ الشَّرِّ أنا أفْعلُها، وأنا تَائِبٌ مُقلِعٌ،

مُعتَقِدٌ للرَّدِّ على المُعْتَزلة ، مُخرجٌ لِفَضَائِحِهم وَمَعائبهم»[١] .

وَيُصرِّح في آخر كتابه «الإبانة عن أُصول الدِّيانة» : «وَقَولُنا الذي نَقُولُ به وديانتُنا التي ندينُ بها التمسُّكُ بِكِتَاب ربِّنا ـ عزَّ وجلَّ ـ وبسُنَّةِ نبيِّنا عليه السَّلام وما رُوي عن الصَّحابة والتَّابعين وأئمَّة الحديث ، ونحنُ بذلك مُعْتَصِمُون ، وبما كان يَقُولُ به أبو عبد الله أحمد بن حنبل ـ نضَّرَ الله وجهه ، ورفع درجته ، وأجزل مَثوبَته ـ قَائِلُون ، وَلِمَا خَالَفَ مُخَالِفُون ؛ لأنَّه الإمامُ الفَاضِلُ والرئيسُ الكَامِلُ الذي أَبَانَ الله به الحقَّ ، وأوضَح به المِنْهَاج ، وَقَمَع به بِدَعَ المُبتَدِعين وزَيْغَ الزَّائِغين ، وَشَكَّ الشَّاكِّين ، فَرَحْمة الله عليه من إمامٍ مُقدَّمٍ وَجَليلٍ مُعظَّمٍ وَكَبيرٍ مُفهَّم»[٢] .

وَمِن المعْلُوم أنَّ الإمامَ أحمد بنَ محمَّد بن حنْبَل لم يكن من عُلمَاءِ عِلْمِ الكَلَامِ ، ولم يُؤلِّف فيه كتابًا ، ولم يُفصِّلْ في عَقَائِد أهلِ السُّنَّةِ بابًا ، فظنَّ كثيرٌ ممن قلَّد أحمدَ بن حنْبَلَ في الفِقهيَّات أنَّ أبا الحسن كذلك مُقلِّدًا له وأنَّه على مَنْهجِه في البَحْثِ والكتابة ، فلمَّا لم يَجِدُوا ذلك عنده ورأَوه يخوض في البُحوثِ الكلاميَّة والمُجادَلاتِ العَقليَّةِ والمُناظَراتِ العَقَديَّةِ العِلْميَّةِ ـ أَلْزَمُوه بما لا يَلْتَزِم واتَّهمُوه بِمُخَالفةِ مَنْهجِ السَّلفِ وأنَّ مَوافِقَه ليستْ مَوافِقَ أحمدَ بنِ حنبل .

فقد اسْتُهدِفَ أبو الحسن الأشْعَريّ من قِبَلِ المعْتَزِلَة ؛ سَخِطُوه وانتقدوه وكان مُنافِسَهُم الأكبرَ وزعيمَ المُعارضة ، ولكنَّ الإمام اسْتُهدِف أَشَدَّ من ذلك لِعتَابِ الحنابلةِ المتشدِّدين الذين كانوا ـ كما يقولُ أبو الحسن علي الحسني النَّدوي ـ يرؤن الخوض في هذه المباحث والمُناقَشَاتِ واسْتعمالَ

(١) ابن خلكان : وفيات الأعيان ٢ : ٤٤٧ .
(٢) الأشعري : الإبانة عن أُصول الديانة ١٧ـ ١٨ .

المُصْطلحاتِ الفَلْسفيَّة والاسْتدلالَ بالمُقدِّماتِ العَقليَّة في المسَائِلِ النَّقليَّة ضَربًا من الزَّيغِ والضَّلالِ.

لم يكن الأشْعَريّ بقبوله لعقيدة الإمامِ أحمدَ بنِ حَنبَلٍ على طريق الحنابلة المُقلِّدينَ - من تَلامِذَتِه وَتَلامِذَةِ تَلامِذَته - ممَّن لم يَرْتَقُوا إلى مُسْتَواه، ولم يُعايِشُوا واقعَ المُثقَّفِين المُعاصِرين وَطُرقَ استدلالاتِهم وحُجَجِهم، ولم يَتدرَّبُوا على أسَاليب الإنشاء الجديد والبحوث الكلاميَّة الحَاسِمَةِ، فكان أمرًا طبيعيًّا أنْ يُجافُوه ويبتعدوا عنه، وكلَّما امتدَّ الزَّمنُ واشْتدَّ التقليدُ والانتماءُ وقلَّ العِلمُ والاجتهادُ كانت الحَرْفيَّة والظَّاهريَّة السَّطحيَّة التي تَدخلُ مَنْهَج الحشَويَّة والتَّجسيم تُسَيطِر على العُقُولِ وَتَغزُو دَهْمَاءَ المسلمينَ.

أمَّا الإمامُ الأشْعَريّ فكان مؤمنًا بأنَّ مَصْدر العقيدة والمسَائِل التي تتَّصل بالإلهيَّات وما وراء الطَّبيعة، هو الكتابُ والسُّنَّة وما جاء به الأنبياءُ، ليس العقلَ المُجرَّد والقياسَ والميتافيزيقا اليونانيَّةَ، وَلكِنه لم يَرَ السُّكُوت والإعراض عن المبَاحِث التي حَدَثت بتطوراتِ الزَّمان واخْتِلَاطِ هذه الأُمَّة بالأمم والدِّيانات والفَلْسَفاتِ الأجنبية حتَّى تكوَّنت على أساسها فِرَقٌ وَ نِحَلٌ، بل كان يرى أنَّ السُّكُوتَ عن هذه المبَاحِث يَضُرُّ بالإسْلامِ وَيُفقِدُ مَهابةَ السُّنَّةِ، ويحملُ ذلك على ضَعْفِهم العِلْميِّ والعقْليِّ وعجزِ رجالِ الدِّين وَممثِّليهم عن مُواجهة هذه التَّيارات وَمُقاومةِ هذه الهجَمات، التي يهتَبلُها أهلُ الفرق الضَّالة، فيَنْفُذُون في أهل السُّنَّة والعقيدة الصَّحيحة؛ فَينفِثُون سُمُومَهَم فِيهم وَيَزرَعُونَ الشُّكُوكَ وَيَسْتَميلُونَ شَبابَهم الذَّكيَّ المُثقَّفَ إلى أنفُسِهم[1].

وقد كان قيام الإمام الأشْعَريّ ضدَّ المُعْتَزلة أولًا، الذين تربَّى في أحضانهم ودرَس في مدرستهم وعلِم أُصُولهم وجُزئياتِهم، وقد وقف في

(١) أبو الحسن الندوي: رجال الفكر والدعوة ١٢٤.

وجْهِهِم مستدلًّا مُحتجًّا بالكتابِ والسُّنَّة وبأسلوبِ النِّقاشِ العقْليّ حتى أقْحَمَهُم وأحرجهم وضيَّق عليهم كلَّ المسالكِ. يقول أبو بكر الصّيرفي: كان المُعْتَزلة قد رفعوا رؤوسهم حتّى أظهر الله تَعَالى الأشْعَريّ فحجزهُم في أقْماعِ السِّمْسم[1].

وإذا كان المُعْتَزلة قد اسْتطاعُوا أنْ يغلبوا الشِّيعة والخوارج والزَّنادقة والمشركين والوثنيين والمُرجئة والكرّاميّة وغير ذلك من الفِرقِ، وانْحرفوا في بعضِ أفكَارِهم وعَقَائِدهِم ـ فقد ردَّهم الأشْعَريّ فيها إلى الحقِّ، وبذلك كسب الأشْعَريُّ المعركةَ مع الجميع، واستحقَّ أنْ يُعدَّ من المُجدِّدينَ الكِبَارِ في هذا البابِ.

ولما أنَّ الإمام الأشْعَريّ وقَف موقفًا وسطًا بين الظَّاهريِّين الحَرفيِّين الذين جمدوا على ظواهرِ النُّصُوصِ وخالفوا التَّأويلَ، وإنْ كان مُحقًّا مُصيبًا، يقول به العقلُ المسلمُ والتَّفكيرُ السَّليمُ وضرورةُ التَّنزيه والمحافظةِ على صحة العَقَائِد ـ وبين المحكِّمين للعُقُولِ الذين يَزِنُونَ النُّصُوصَ بميزانِ العقلِ، وليس العقلُ إلَّا خزانةَ المحْسُوسَاتِ والمتصرِّفَ فيها سَلبًا وإيجابًا ونُقصانًا وزيادة، والعُقُول متفاوتةٌ، ولا يحتاجُ كلُّ نصٍّ إلى تأويلٍ ولا قياساتٍ في الأمورِ الغيبيَّة، ولا سيَّما حولَ ذات الله تَعَالى وصفاتِه، وما عرَّف المتكلِّمُون الذَّات الإلهيَّة به من السُّلوب، ليس الله كذا، وليس كذا، أكثره قياسات عقليَّة في مجالاتٍ ليس عليها سُلطانُها، والأقربُ إلى العقل المستنير بالوحي أنْ يركِّز على الصِّفات الإيجابيَّة على طريقة الأُسلوبِ القُرآني والمنهج النَّبويِّ من الاهتمام بذكر أسماء الله تَعَالى وصفاتِه، مع الفَهْمِ الدَّقيقِ للقاعدة الأساسيَّة التي، وهي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾.

---

(١) انظر ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ٥٣.

ولأجل هذا الموقف الوسط كان العُلمَاءُ الكبارُ المجدِّدُون والمصْلِحُون وكبار الدُّعاة الرَّبَّانيِّين في الأُمَّة الإسْلاميَّة من المنتسبينَ إلى المذاهب الفقهيَّة والأُصُوليَّة - ارتضوْا هذا المنهج وسلكوه ورجَّحُوه من دُونِ ضربِ منهج السَّلف بمنهجِ الخَلفِ، بل بمواءَمةٍ بينهما وانْسجامٍ وموافقةٍ والتئام؛ فتجد الإمام البَاقلَّاني، والإمام أبا إسحاق الإسفراييني، والإمام ابن فُورك، والإمام أبا إسحاق الشِّيرازي، وأبا المعالي إمام الحرمين الجوينيّ، والإمامَ حُجَّةَ الإسلام أبا حامد الغزاليّ، والإمام فخر الدِّين الرَّازيّ، والإمام تَقِيَّ الدِّين بن دَقيقِ العِيدِ وأمثالَهم - في موكبٍ مَهيبٍ جليلٍ؛ موكبِ الإمام الأشْعَرِيّ.

وقد قال العلَّامةُ الكوثريُّ: «فقهاءُ المذاهب يتجاذبُون الأشْعَرِيَّ إلى مذاهِبهم ويترجمونه في طَبقاتِهم، والحنابلة أحقُّ بذلك؛ حيثُ يُصرِّحُ الأشْعَرِيُّ في مُناظراته معهم أنَّه على مذهبِ أحمدَ، لكنهم لا يُترجمُونه في طَبقاتِهم ولا يعدُّونه منهم، بل يمقُتُه الحشويَّةُ منهم فوق مقْتِ المُعْتَزلِةِ، فالمالكيَّةُ كافةً وثلاثةُ أرباعِ الشَّافعيَّة وثلثُ الحنفيَّة وقسمٌ من الحنابلة على هذه الطَّريقةِ من الكَلامِ من عهد الباقلَّاني، والثُّلثان من الحنفيَّة على الطَّريقة الماتُريديَّة في بلاد ما وراء النَّهر وبلاد التُّرك والأفغان والهند والصِّين وما والاها[١].

والمنْهجُ الماتُريديُّ لا يختلفُ عن المنْهجِ الأشْعَرِيّ إلَّا في بعضِ مسائل لا تعدُو على أن تكون أكثر[٢] مسألة، وليس الخلاف بينهما كالخلافِ بينه وبين المُعْتَزلة أو الحشويَّة، بل الأشْعَرِيُّ والماتُريديُّ إمَامَا أهل السُّنَّة والجماعة في مشارقِ الأرضِ ومغارِبها، لهم كُتبٌ لا تُحصى، وغالبُ ما وقع بين هذين الإمامين من الخِلافِ من قبيل الخِلاف اللَّفظيّ.

(١) انظر مقدمة تبيِين كذب المفتري ١٨.

(٢) مقدمة تبيِين كذب المفتري ١٩.

ومن المعلومات قطْعًا أنَّ العقل الصِّرفَ لا وجودَ له، وأنَّ العقل إنَّما يتكوَّن حسَب ما تُكسِبُه الحواسُّ من معلومات، ولذلك تختلفُ المداركُ العَقليَّةُ بين العُقلاءِ الكبار حسَب دِيَاناتِهم ومذاهبهم وبيئاتهم ونشأتهم وتعليمِهم، فما يكون من المسلَّمات والبديهيَّات أو الضَّروراتِ الدِّينيَّة عند قومٍ، لا تقبلُهُ العُقولُ عند الآخرينَ ولا تستسيغُه مداركُهم، فلا يمكن التَّحاكُم إلى العُقولِ إلا في دائرة المشاهدات والمحسُوسات وبديهيَّات العقلِ العامِّ التي لا ينتطحُ فيها عنْزانِ ولا يتضاربُ فيها رأيانِ، فالعلومُ التَّديُّنيَّة الغيبيَّة التي يُعْتمدُ فيها على الوحي وإخْبار الصَّادقِ المصْدوقِ، لا ينبغي القولُ فيها بِناءً على مُقتضَياتِ العقلِ وقواعدِ المنطقِ وضوابطِ القياس، إلَّا ما تقتضيه النُّصُوصُ من المفاهيم في التَّنزيهِ والإجلالِ والتَّعظيمِ بما يحذر من السُّقوطِ فيه من التَّمثيلِ والتَّشبيهِ والتَّجسيمِ.

كما أنَّه لا بُدَّ من التَّفريقِ بين الأساسيَّات والمبادئ وأُصُول العقَائِد، وبين الفروعِ والجزئيَّات التي بينتها نُصوصُ الآحادِ وليست من ضروريَّات الدِّين والتي يَنبني عليها الكُفرُ والإيمان والشِّرك والتَّوحيد، فلا بُدَّ من بعضِ التَّوسعةِ في الثَّانية والمرونة التي لا تُكفِّرُ أصحابَ التَّأويلات فيها ولا تُخرِجُ أصْحابَها من الملَّةِ.

وقد كان العُلمَاءُ الكبارُ ومجدِّدو الملَّة الإسْلاميَّة وسَّعوا دائرة الدعوة والإصلاح وضيَّقوا دائرة التَّكفير والتَّبديع، وقد كانت أحاديث: «من قال لا إله إلَّا الله دخل الجنة»[١]، و«ثلاثٌ من أصل الإيمان، الكفُّ عمَّن قال لا إله إلَّا الله، لا نكفِّره بذنبٍ ولا نُخرِجُه من الإسْلامِ بعملٍ»[٢]، «إذا رأيتم

(١) سنن الترمذي (باب ما جاء فيمن يموت وهو يشهد أن لا إله إلا الله)، رقم الحديث: ٢٥٢٦، وصحيح ابن حبان (باب فضل الإيمان)، رقم الحديث: ١٥١.

(٢) سنن أبي داود (باب في الغزو مع أئمة الجور)، رقم الحديث: ٢١٧٠.

الرَّجل يتعاهدُ المسجد فاشْهدُوا له بالإيمانِ»[١] ، و«مَن صلَّى صلاتَنا واسْتَقبَل قبلتَنا وأكَلَ ذبيحتنا فذلك المسلمُ»[٢]. وقصة المرأة القرويَّة التي سُئلت أين الله ، فقالت : في السَّماء ورفعت إصْبعها[٣] .

الأحاديثُ في هذا الباب كثيرةٌ متنوعةٌ تُوسِّع دائرة الاعتراف والوصف بالإسْلامِ ببعض الشَّعائرِ والعَلاماتِ والظَّواهرِ ، فينبغي مُعاملة المسلمين بصُورةٍ عامَّة بالنَّظر إلى هذه الأحاديث ، واعتبارُهم مسلمين ، إلا إذا كانت حقائقُ مضادةٌ ظاهرةُ الانحراف والتَّحريفِ للنُّصُوصِ القطعيَّة التي لا اختلافَ فيها بين عُلمَاءِ الأُمَّة ، فيلجأُ حينئذ إلى التَّكفيرِ وإخراج الموسُومين بذلك من الإسْلامِ ؛ صيانةً لعقائدِ المسلمين ، ودفعًا عن الدِّين ، وحِفاظًا على المصادر الأساسيَّة من أنْ يعبَثَ بها العابثُون ويَنحرِفَ بها المنْحرفُون .

لقد كان منهجُ الإمام الأشْعَريّ منهجًا واضِحًا وسطًا ، يقفُ عند حُدُودِ الكِتابِ والسُّنَّة ؛ يأخذُ منها رأسًا ويشرحه بعباراتٍ مُبسَّطةٍ واضحةٍ يفْهمُها المُتوسِّطُون وينتهي إلى غَايتِها المنتهُون ، وما أُدْخِل على هذا المنهجِ في العُصُور التَّالية من المناهج الفَلْسفيَّة والمنطقيَّة والتَّعقيدات التَّعبيريَّة خَالفتْ منهجَ الأوائلِ ـ لا ينبغي أنْ يُعوَّلَ عليها ويُرجعَ إليها ، بل لا بُدَّ من الأصالة في عرض النُّصُوصِ والاستفادةِ المُباشرةِ من المنهجِ التَّجديديِّ الأوَّلِ الذي وضعه المُجدِّدُ أبو الحسن الأشْعَريّ ، رحمه الله تَعَالى .

---

(١) سنن الترمذي (باب ما جاء في حرمة الصلاة) ، رقم الحديث : ٢١٧٠ ، وسنن ابن ماجه ، باختلاف يسير ، (باب لزوم المساجد وانتظار الصلاة) ، رقم الحديث : ٧٩٤.

(٢) رواه البُخاري (باب فضل استقبال القبلة ، يستقبل بأطراف رجليه قال أبو حميد عن النَّبيِّ ﷺ) ، رقم الحديث : ٣٧٨.

(٣) رواه أبو داود مطولًا (باب تشميت العاطس في الصَّلاة) ، رقم الحديث : ٧٩٥ ، ورواه في (باب في الرقبة المؤمنة) ، رقم الحديث :٢٨٥٦ـ٢٨٥٧.

يقولُ أبو الحسن النَّدويُّ ـ رحمه الله تَعَالى ـ : « لقد استطاع أبو الحسن الأشْعَريُّ بشخصيته القويَّة وعقلِهِ الكبير وابتكاره أنْ يَهزِمَ المُعْتَزِلةَ في مُعتركِ العلمِ والعقلِ، ويُغيِّر اتجاه الطَّبقة المثقَّفة في عصرِه، والفضلُ في ذلك يرجعُ إلى مواهبِهِ العظيمةِ ونبوغِهِ وعبقريتِهِ وملكته القويَّة في الاسْتدلالِ، وقد كانت هذه المدرسة في حاجةٍ دائمةٍ إلى شخصيَّاتٍ قويَّةٍ جديدةٍ تحفظ مَكانَتَهَا ومركزَهَا في العالَم الإسْلامي، وتجدِّدُ حياتَها ونشاطَها، وفي حاجةٍ دائمةٍ إلى إنتاجٍ جديدٍ وبعثٍ وتجديدٍ، ولكن ذلك لم يكن مع الأسف؛ فقد طغى التَّقليدُ على تلاميذِ هذه المدرسةِ وأصبحوا عِيالاً على ما أنتجه الإمامُ أبو الحسن الأشْعَريّ وبعضُ خُلفائِه، ووقفوا عنده وعضُّوا عليه بالنَّواجذِ، وأصبح علمُ الكلام عِلمًا مُتناقَلًا يتناقلُه الخَلفُ عن السَّلفِ والتَّلاميذُ عن الأسَاتذةِ، وقد شعر بعضُهم بأنَّ الزَّمان قد تطوَّر والعلمَ قد تقدَّم؛ فأدخل مُصْطَلَحاتِ الفَلْسَفةِ وأُسلوبَها في الاسْتدلالِ في علمِ الكلامِ، ولم يحسن صنعًا؛ لأنَّ هذا الأسلوب الفلسفيَّ لا يُورث الإذعانَ في القلوبِ كما يفعلُ أسلوبُ القُرآنِ الطَّبيعيُّ، وليس له سحرٌ في النُّفوسِ ولا إقناعٌ كإقناعِ القُرآنِ، ولأنَّ هذه المقدماتِ والدَّلائلَ الفلسفيةَ مثارُ بحثٍ وجدالٍ كبيرٍ، ولا يفيد العلمَ القطعيَّ وكانت مُعرَّضةً للنَّقض والرَّدِّ، وهكذا لم يُحسِنوا تمثيلَ مذهب أهلِ السُّنَّةِ ومسلكِ السَّلف، ولم يحسنوا إليها ولم ينالوا تقدير الأوساط الفَلْسفيَّة وإجلالها كذلك؛ إذ كانت تعتقدُ أنَّ هذه المصْطلحاتِ والمقدماتِ اسْتُغلَّت استغلالاً ولم تُهضَم هَضمًا صحيحًا »[١].

وعلى كلٍّ فقد ظهر الإمامُ أبو الحسن الأشْعَريّ كشخصيةٍ تجديديَّة بين

(١) الندوي: رجال الفكر والدعوة ١: ١٣٠ـ ١٣١.

العُلمَاء المتكلِّمين ، وكان رائدَ المنهج الوسط في المذاهب الكلاميَّة ، وترك آثارًا بعيدةَ المدى ، وسلَّم العُلمَاء من كلِّ مذهبٍ زعامة وريادة ، واقتدوا به ، ووسَّعوا منهجه وفكره المتوسط الجامع ، وخدَموه وشرحوه وفصَّلوه واحتجُّوا له .

فجزاهم الله تَعَالى عن الأُمَّة الإسْلاميَّة وأجيالِها المتلاحقة خيرَ ما يجزي به عبادَه الصَّالحين ، وآخرُ دعوانا أن الحمد لله ربِّ العالمين ، وصلى الله على نبينا محمَّد وآله وصحبه أجمعين .

وسطية الإمام الأشعري في الإنسانيات بين الجبر والتفويض

عبد العزيز سيف النصر

الحمدُ لله ربِّ العالمين، والصّلاة والسّلام على أشرف المرسلين، وعلى آله وصحابته، ومن اهتدى بهَدْيِه إلى يوم الدِّين.

أولًا: أنا سعيدٌ بأن شُرِّفْتُ بأن أكتب في هذا الموضوع المهم في الإنسانيّات، أو ما يُسَمَّى عندنا معشر المُتَكَلِّمين «أفعال الإنسان» أو «أعمال العِبَاد»، هذا الموضوع الذي اختلفت فيه آراء علماء الكلام، وكَثُرَ فيه النِّزاع، وإليكم التفصيل:

نَشْأةُ الجَبْرِيَةِ والقَدَرِيَةِ بَيْنَ المُسْلِمِينَ:

أولًا: القَائِلُونَ بِالقَدرِ السّابقِ (الجَبْرِيُونَ):

لقد كانت هناك محاولاتٌ بين المسلمين لصياغة عقيدةٍ في الفِعْل الإنسانيِّ الإراديِّ (الاختِيَاريّ)، ويبدو أنَّ المحاولة الأُولى ـ بعد عصر الصحابة رضوان الله عليهم ـ كانت قائمةً على أساسٍ من الآيات القرآنية التي تُقرِّرُ القدرَ السابق بما يتضمَّنه من العلم الإلهيِّ الأَزلي، والكتابة في اللوح المحفوظ، والإرادة الإلهيَّة لكلِّ ما يحدث في العالم. وإلى جانب ذلك فقد اعتمدت صياغةُ هذه العقيدة على مصدرَيْنِ أساسيين: وهما يتمثَّلان في مجموعة من الأَحاديث النبويَّة، وما نُسِب إلى الجهم بن صفوان في عقيدة القدر النَّاطقة بالجبر المحض للإنسان في كلِّ أفعاله.

أمَّا المصدرُ الأوّلُ : فهو هذه الأحاديث النبويّة التي تقرّرُ المساواةَ التامّةَ ـ فيما يتعلّق بالقدر ـ بين أفعال الإنسان الصّادرة عنه ، والأفعال التي تحدُث له ، وأنَّها جميعًا مِن خَلْق الله تعالى لا خالق لها غيره .

فمِن هذه الأحاديث مَا يُقرّرُ أنَّ المَلكَ قد كتبَ كلَّ ما يقع ويحدث للإنسان قبل أَنْ يُخْلَقَ ؛ سواء أكان ذكرًا أم أنثى ، شقيًا أم سعيدًا ، كما كتبَ عملَه وأجلَه ورزقَه ، وأنَّ كل ذلك قد كُتِبَ في اللوح المحفوظ . كما تُقرِّرُ أحاديثُ كثيرةٌ أنه لا يوجد فرقٌ بين ما يقع ويحدث للإنسان وبين ما يفعله الإنسان ؛ فالكلُّ مِن خَلْق الله تعالى على حسب علمه تعالى وإرادته وبتأثيرِ مِن قُدْرتِه ؛ إذ كلُّ ذلك مقدورٌ لله تعالى ـ تمامًا ـ مثل كلِّ الحوادث التي تقع في العالم .

أمَّا المصدرُ الثّاني : فهو في تصوّرِ الجهم بن صفوان عن القدر ، فكما بيّنَتِ الآياتُ والأحاديثُ أنه لا يوجد فرقٌ بين ما يحدث للإنسان وبين ما يقع ويحدث من الإنسان ، فكذلك نجد الجهم بن صفوان يتبنّى هذا التَّصوُّرَ في الأفعال المنسوبة للإنسان ؛ فهو يحاول بيانَ أنّه لا يوجد اختلافٌ بين الأشياء التي تحدث في العالَم ـ على وجه العموم ـ وبين أفعال الإنسان ، سواء أكانت جبريّة أم إراديّة اختياريّة ، وهو يُصرّحُ بأن كلًّا منها مَخْلُوقٌ مباشرةً وباستمرار من الله تعالى ؛ ومِن ثَمَّ فهو يُنكر السَّببيَّةَ بين الأشياء الموجودة في العالم ، ويعزو كلَّ الحوادث التي تقع في العالم إلى القُدْرة الإلهيَّة . وهو يرى أنّنا إذا تحدَّثنا عن الإنسان ، وأنه يفعل ، فإنَّما ذلك على سبيل المجاز . يقول الأشعري : « الذي تفرَّدَ به جهم ... أنه لا فعل لأحدٍ في الحقيقة إلَّا الله وحده ، وأنَّه هو الفاعل ، وأنّ الناسَ تُنسبُ إليهم أفعالُهم على المجاز ، كما يُقَالُ : تحرَّكتِ الشجرةُ ، ودَارَ الفَلَكُ ، وزَالتِ الشَّمسُ ، وإنما

فعَل ذلك بالشَّجرة والفلك والشَّمس الله سبحانه»[١].

وباختصارٍ، فإنَّ الجهم بن صفوان يقول: «إنَّ الإنسان لا يقدرُ على شيء، ولا يُوصف بالاستطاعةِ، وإنَّما هو مجبورٌ في أفعاله، لا قدرةَ له، ولا إرادةَ ولا اختيارَ»[٢].

ومِن ثَمَّ ـ طبقًا لمذهب الجهم بن صَفوان ـ فإنَّ الثَّوابَ والعقاب ـ مثل الأفعال الإنسانيَّة ـ هما خاضعان للجبرِ، بل وأكثر من ذلك فإنَّه يرى أنَّ التكاليفَ الدِّينيَّة يجبُ أنْ تكونَ خاضعةً للجبر أيضًا، فقد قال: «والثَّوابُ والعقابُ جبرٌ، كما أنَّ الأفعال كلَّها جبر، قال: وإذا ثبت الجبر فالتكليفُ ـ أيضًا ـ كان جبرًا»[٣].

وبعيدًا عن الجدل والردِّ على المزاعم العديدة حولَ التأثيراتِ الأجنبيَّة على الفرق الإسلاميَّة في هذه العقيدة، فإننا نستطيع القولَ: إنَّ ميل هؤلاء الجبريِّين إلى هذا التفسير لمسألة القدر المنصُوص عليها في الكتاب والسُّنَّة، إنَّما كانَ بسبب مَيْلِهم إلى تنزيه الله تعالى عَنْ أَنْ يماثلَ شيئًا أو يماثله شيءٌ من المَخْلُوقات، وهذا هو الذي أدَّى بهذا الفريق ـ الجبريَّة ـ إلى الأخذِ بالآيات التي تُقرِّرُ القدَر السابق، وهي تُقرِّرُ تفرُّدَ الله تعالى بخلق كلِّ شيء. وقد رأوا أنَّه من باب التَّنزيه: القول بعدم وجود مؤثِّرين فاعلين خالقين غير الله تعالى؛ ولكن فيما بعد رأينا بعضَ الشُّروح تُقدَّم كتفسيرٍ لهذا التَّصوُّر عن القدَر بالمعنى الجبري، وهذا ما سنجده عند القائلين بنظرية الكَسْب في تفسيرهم لأفعال العِبَاد؛ حتّى يخرجوا عن مذهب الجهم بن صفوان في القول بالجبر المحض.

---

(١) الأَشْعَرِيّ: مقالات الإسلاميين ٢: ٣٣٨.

(٢) الأَشْعَرِيّ: مقالات الإسلاميين ٢: ٣٣٨.

(٣) الشَّهرستاني: الملل والنحل ١: ٨٠.

ثَانيًا : القَائِلُونَ بِحُرِيَةِ الإِرَادةِ الإِنْسَانيَةِ (القَدَرِيَةُ) :

وعند نشأة الجبرية ـ أو بعدها بقليل ـ كان يوجد أيضًا بين المسلمين فريقٌ آخرُ يقولُ بحرِّيةِ الإرادة الإنسانيَّة ، وبقُدرة الإنسان على الفِعْل الاخْتِيَاريّ . وأوَّل مَن بدأ المناقشة حول قُدرة الإنسان بهذا المعنى هو معبد الجهني ، ولا يُحدِّثُنا كتاب « المقالات » عن معبد الجهني كثيرًا ، ولا عن رأيه في هذه المسألة ، وأنه ابتداءً من غيلان الدِّمشقي ، بدأت توجد لدينا تقارير عن أولئك الّذين يقولون بحريَّة الإرادة الإنسانيَّة وتأثير قُدرة الإنسان في أفعاله ، وأنَّ الله ليس خالقًا لأفعال العِبَاد . ثم جاء المُعْتَزِلَة في القرن الثَّاني الهجري وتابعوا القَدَرِيَّة الأوائل في قولهم .

ويقرِّر كتابُ « المقالات » في علم الكلام أنَّ القائلين بحريَّة الإرادة الإنسانيَّة قد قبلوا كلَّ التعاليم القرآنيَّة فيما يتعلَّق بقدرة الله تعالى المطلقة على نظام الطبيعة ، باستثناء النَّظَّامِ ومَعْمَر اللذَيْنِ اعتقدا في قوانين الطبيعة ، والأسباب الوسيطة . فقد اعتقد القائلون بحرية الإرادة الإنسانيَّة ـ مع بقية المُتَكَلِّمين ـ في مبدأ الخَلْق الإلهي المستمر لكلِّ ما يحدثُ في الكَوْن ، وهذا يمكن إدْرَاكه من العبارة الموجودة عند الأشعريِّ ، التي تُقَرِّر أنَّه مِن الممكن أن يَبْقَى الحجرُ في الجوِّ ساكنًا ، وأن يتَّصلَ القُطْنُ بالنَّار مع عَدَم احتراقه . ويَعْزُو الأشعريُّ هذا القولَ إلى أبي الهُذَيْل والجُبَّائيِّ وكثيرٍ من أهل الكلام . والمقصود بالقول « وكثيرٌ من أهل الكلام » هنا المُعْتَزِلَة ؛ فقد قال الأَشْعَرِيُّ : « وأمّا الجمع بين الحَجَر الثَقيل والجوِّ أوقاتًا كثيرة مِن غير أن يخلقَ انحدارًا أو هبوطًا ، بل يحدثُ سكونًا ، والجمع بين النَّار والقُطْن من غير أَنْ يحدثَ احتراقًا ، بل يحدث ضدّ ذلك ، فقد جوَّزَ ذلك أبو الهُذَيْل

والجُبَّائِيّ وكثيرٌ من أهلِ الكلام »(١).

ويُلزِمُ الأشعريُّ القدريَّةَ (وهم هنا المُعْتَزِلَة) التَّمسُّكَ بالتعاليم القرآنيَّة، ويسألهم مَا إذا كانوا يقبلون ما جاءَ في القرآن الكريم في هذه المسألة، وهو القول بالقَدَر السّابق، ويقرّرُ أنّه من المحتم أن يجيبوا بـ « نعم »: « فلا بُدَّ مِن: نعم »(٢).

إذن فقد كان يوجد فريقٌ من القَدَرِيَّة (المُعْتَزِلَة) يقول بالقدر السابق لحياة الإنسان، ونستطيع أنْ نقولَ بصراحة: إنّ هؤلاء القَدَرِيَّة المنكرين للقَدَرِ السابق قد انفصلوا عن عقيدة أهلِ السُّنَّة فقط في مسألة أفعال العِبَاد الاخْتِيَاريّة، وقد أخذَ هؤلاء القَدَرِيَّة (المُعْتَزِلَة) الفِعْل الإنسانيَّ الإراديَّ وحملوهُ على أنّه مختلفٌ عن أيِّ فعلٍ آخر في العالم. كما أنَّ أولئك القَدَرِيَّة من المُعْتَزِلَة الّذين أنكروا السَّبَبِيَّةَ في العالم الطَّبيعيّ قد اعتقدوا أنَّ كلَّ فعلٍ حادثٍ مَخْلُوقٌ مباشرة من الله تعالى؛ ولكنهم استثنوا من ذلك الفِعْل الإنساني الإرادي، وأيضًا فإن كلًّا مِنَ النَّظَّامِ ومَعْمَرٍ - اللذَيْنِ أثْبَتَا السَّببيَّةَ في العالم الطَّبيعي، واعتقدا أنَّ كلَّ فعل حادث مُقدَّرٌ عن طريق فاعل سابق - قد استثنيا الفِعْل الإنسانيَّ الإراديَّ، وأثبتا حُرية الإرادة الإنسانيَّة(٣).

أدلةُ القائلين بحريَّة الإرادة الإنسانيَّة وقُدرة الإنسان على أفعاله الاخْتِيَاريّة:

والدَّليل الرئيسُ الذي استخدمه القائلون بحريَّة الإرادة الإنسانيَّة، وقدرة الإنسان على أفعاله الاخْتِيَاريَّة، كان قائمًا على مبدأ العدالة الإلهيَّة. ونجد

(١) الأَشْعَرِيّ: مقالات الإسلاميين ٢: ١٢.

(٢) الأَشْعَرِيّ: الإبانة ٤٧.

(٣) انظر: الأَشْعَرِيّ: مقالات الإسلاميين ٢:٢٢٧-٢٢٨؛ وابن حزم: الفصل ٤: ١٩٩؛ والشّهرستاني: الملل والنحل ١: ٥٧.

هذا الدَّليل عند أحد المسلمين الأوائل من القائلين بحرية الإرادة الإنسانيَّة، وهو: غيلان الدّمشقي. وقد قدم هذا الدَّليل في صورة أسئلة موجَّهة من غيلان الدمشقي إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز، وهي على الوجه التالي: «فهل وجدت يا عمر حكيمًا يَعيبُ ما يصنعُ، أو يصنعُ ما يعيبُ، أو يُعذِّبُ على ما قضى، أو يقضي مَا يُعذِّبُ عليه؟ أم هل وجدتَ رشيدًا يدعو إلى الهدى ثم يُضلُّ عنه؟ أم هل وجدت رحيمًا يُكلِّفُ العبادَ فوق الطَّاقة، أو يُعذِّبهم على الطَّاعة؟ أم هل وجدت عدلًا يحملُ الناسَ على الظُّلم والتَّظالم؟ وهل وجدتَ صادقًا يحملُ الناسَ على الكذب والتَّكاذب بينهم؟ كفى ببيان هذا بيانًا، وبالعمى عنه عمى»[١].

ونجدُ واصل بن عطاء ـ مؤسس مذهب المعتزلة ـ يُعِيد استخدامَ هذا الدَّليل، وهو يُصرِّح بأنَّ: «الباريُ تعالى حكيمٌ عادلٌ، لا يجوز أَنْ يُضَافَ إليه شَرٌّ ولا ظلمٌ، ولا يجوز أَنْ يريدَ مِن العبادِ خِلَافَ مَا يأمرُ، ويُحتِّمُ عليهم شيئًا ثُم يُجَازيهم عليه، فالعبد هو الفاعلُ للخير والشر، والإيمانِ والكفرِ، والطاعةِ والمعصيةِ، وهو المُجَازَى على فعله، والرَّبُّ تعالى أَقْدَرَهُ على ذلك كُلِّه»[٢].

ـ مَا مَصْدَرُ هذا الدَّليل؟

يمكننا أَنْ نقولَ: إنَّ هذا الدَّليل قد أخذ أصله التَّاريخي مِن مناقشةِ معضلةِ حُرِّيةِ الإنسان منذ ظهورها المبكر في الأدب الإنساني العام، وخاصَّةً بين المؤمنين بإلهٍ خالقٍ للعالم، وبحياة أخرى يتمُّ فيها الثواب أو العقاب لمن آمن بهذا الإله أو كفر به. وكذلك ممَّا هو مغروسٌ في الفطرة الإنسانيَّة

---

(١) القاضي عبد الجبار: فرق وطبقات المعتزلة، تحقيق وتعليق: على سامي النشار وعصام الدّين محمد علي، دار المطبوعات الجامعية بالإسكندرية ٣٩ـ ٤٠.

(٢) الشَّهرستاني: الملل والنحل ١: ٥١.

والإحساسات الفطريَّة من المدح للفعل الحسن، والذمّ على الفِعْل القبيح. وهذا لا يتمّ إلَّا إذا كان للإنسان إرادةٌ حرةٌ وقدرة في اختيار أي الفِعْلين، وكان هذا هو الشأنُ مع هذا الفريق مِن القَدَرِيَّة بين المسلمين. إلى جانب ذلك فقد وجدَ القدريةُ في القرآن الكريم آياتٍ كثيرةً تتحدَّثُ عن نسبة الفِعْل للإنسان، وتُقرّرُ أنَّ للإنسان حريةً ومشيئةً في اختيار أفعاله.

وهناك دليلٌ آخر أخذ به القَدَرِيَّة في إثباتهم لقدرة الإنسان على أفعاله الاخْتِيَارِيّة؛ وقد ذكر الشَّهْرَسْتَانيّ أنَّ واصل بن عطاء استخدم هذا الدَّليل في عبارته: «ويستحيل أن يُخاطب العبد بأفعاله، وهو لا يمكنه أن يفعل، وهو لا يحسُّ مِن نفسه الاقتدار و الفِعْلَ، ومَن أنكره فقد أنكر الضَّرورة»[١].

وقد ذكر إمام الحرمين الجُوَيْني أنَّ هذا الدَّليل قائمٌ على «مدارك العقول»، والعبارة الافتتاحية لهذا الدَّليل هي: «فما تمسَّكوا به في مدارك العقول أَنْ قالوا: العاقل يميز بين مقدوره، وما ليس بمقدُوره، ويدرك تفرقة بين حركاته الإرادية، وألوانه التي لا اقتدار له عليها»[٢].

ونجد هذا الدَّليل نفسه معزوًّا إلى المُعْتَزِلَة على وجه العموم، وقد صاغه الشَّهْرَسْتَانيّ على الوجه التالى: «الإنسان يحسُّ مِن نفسه وقوعَ الفِعْل على حسب الدَّواعي والصَّوارف، فإذا أرادَ الحركةَ تحرَّكَ، وإذا أراد السُّكونَ سكنَ، ومَنْ أنكرَ ذلك جحدَ الضرورةَ»[٣].

(١) الشَّهرستاني: الملل والنحل ١: ٥١.
(٢) الجويني: الإرشاد ٢٠٠.
(٣) الشَّهرستاني: نهاية الإقدام ٧٩.

هَلْ يُجَوِّزُ القدريَّةُ إطلاقَ اسمِ «خَالِقٍ» عَلى الإِنْسَانِ؟

يقول الأشعري: «واختلفَ المُعْتَزِلَة هل يُقَالُ: إنَّ الإنسانَ يخلقُ فعلَه؟ فزعم بعضهم أنَّ معنى فاعل وخالق واحد، وأنَّا لا نطلق ذلك في الإنسان لأنَّا منعنا منه»[١].

ويقول: «قالت المُعْتَزِلَة ـ إلَّا النَّاشئ ـ: إنَّ الإنسانَ فاعلٌ و محدِثٌ ومخترعٌ ومنشئٌ على الحقيقة دون المجاز»[٢]. ويمكننا ملاحظة أنَّ اسم «خالق» قد حذف من قائمة الأسماء التي اتفق عليها المُعْتَزِلَة كلهم، باستثناء واحدٍ منهم وهو النَّاشئ، وهي الأسماء التي يمكن أن تطلقَ على الإنسان بمعناها الحقيقي وليس بالمعنى المجازي. ولكن مَا السببُ في اختلاف المُعْتَزِلَة فيما يتعلق باسم «الخالق»، وإطلاقه على الإنسان؟

هذا السببُ نجده عند الجُوَيْني في العبارة التالية: «المتقدِّمون منهم ـ أي: المُعْتَزِلَة ـ كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقًا؛ لقرب عهدهم بإجماع السَّلَف على أنه لا خالق إلَّا الله، ثُمَّ تجرَّأَ المتأخرون منهم، وسَمُّوا العبدَ خالقًا على الحقيقة»[٣].

ويطرأ سؤالٌ: مَن يكون أولئك المُعْتَزِلَة المتأخرون؟ ويمكننا أَنْ نجد الإجابةَ عن ذلك عند التَّفْتَازَانيّ، حيث يقول: «قد كانت الأوائل منهم ـ أي المُعْتَزِلَة ـ يتحاشون من إطلاق لفظ الخالق على العبد، ويكتفون بلفظِ الموجِد والمخترِع ونحو ذلك، وحين رأى الجُبَّائيّ وأتباعه أنَّ معنى الكلِّ

(١) الأشْعَرِيّ: مقالات الإسلاميين ١: ٢٩٨.

(٢) الأشْعَرِيّ: مقالات الإسلاميين ٢: ٢١٩.

(٣) الجويني: الإرشاد ١٨٧.

واحدٌ، وهو المخرِج من العَدم إلى الوجود، تجاسرُوا وأعلنوا إطلاق لفظ الخالق»[١].

إنَّ الذي يعنيه النصُّ الأخير هو أن الجُبَّائِيّ وأتباعه في اعتبارهم الفَرْقَ بين اسم «خالق» والأسماء الأخرى، هو أنَّ هذا الاختلاف إنما هو اختلاف لفظيٌّ، وأنها كلَّها ألفاظٌ مترادفة؛ إذ إنَّ معناها واحد. ويبدو أن رأي الجُبَّائِيّ هذا قد أصبح هو الرأي الشَّائع بين المُعْتَزِلَة؛ لأنَّ الشَّهْرَسْتَانِيّ في عرضه لآراء المُعْتَزِلَة على وجه العموم يقول: «واتفقوا على أن العبد قادرٌ خالقٌ لأفعالِه خيرِهَا وشرِّهَا»[٢].

عِنْدَ القَدَرِيَّةِ: كَيْفَ صَارَ الإِنْسَانُ قَادِرًا؟

وَجَدْنَا أنَّ المُعْتَزِلَة ـ على وجه العموم ـ يَصِفُون الإنسانَ بأنَّ له قدرة على أفعاله الاخْتِيَارِيَّة، في التعبير عن عقيدتهم في حرية الإرادة الإنسانيَّة. وحتى حين أضيف إلى هذا الوصف وصف الإنسان بكونه خالقًا لفعله، فإنَّ هذا لا يعني أنَّ الإنسانَ في فعله مستقلٌّ عن الله تعالى بالكلِّية؛ لأنه بينما أن للإنسان قدرة على فعله الاخْتِيَارِيّ، فإنَّ الله تعالى هو الذي منحه تلك القُدْرة وخلقها فيه، أي: إنَّ الله تعالى هو الذي أقدرَ الإنسان وجعله قادرًا على الفِعْل، ولكن كيف أَتَتْ تلك القُدْرة ـ أو كما سُمِّيت الاستطاعة ـ إلى الإنسان مِنَ الله تعالى؟ وهل لها بقاء (زمانين) في الإنسان؟ والجواب: أنَّه يوجد هنا رأيان في تفسير ذلك:

١ ـ **الرَّأيُ الأولُ**: أنَّ الله تعالى منح الإنسان قُدرة ـ أي: أقدره ـ منذ

(١) التفتازاني: شرح العقائد النسفية ٩٦.

(٢) الشَّهرستاني: الملل والنحل ١: ٤٩.

مولدِه على أنْ يفعل ، وقد قرّرَ الأشعريُّ هذا الرأي تحت اسم (الميمونيَّة) ، الّذين يتَّفقون في هذا الرأي مع المُعْتَزِلَة ؛ حيث يقول : « الفرقة الثَّانية : من العجاردة الميمونيَّة ، والذي تفرَّدوا به القولُ بالقدر على مذهب المُعْتَزِلَة ، وذلك أنهم يزعمون أن الله سبحانه فوّضَ الأعمال إلى العِبَاد ، وجعل لهم الاستطاعة إلى كُلِّ ما كلّفوا ، فهم يستطيعون الكفر والإيمان جميعًا ، وليس لله سبحانه وتعالى في أعمال العِبَاد مشيئة ، وليست أعمال العِبَاد مَخْلُوقة لله تعالى »[١] .

ونجدُ عند السَّرَخْسيّ تفسيرًا للتَّفويض من الله تعالى ، فيُقرّرُ أنَّ التَّفويض هو إعطاءُ الله تعالى الاختيارَ إلى الإنسان ، وجَعْلُه مسئولًا عن أفعاله ، فيقول : « فإنَّ التخييرَ عبارةٌ عن تفويض المشيئة على المخير وتمليكه منه »[٢] .

٢ ـ الرأيُ الثَّاني : وهو أنَّ الله تعالى لم يمنح الإنسانَ منذ مولدِه القُدْرة على الفِعْل (أي : لم يُقْدِره على الفِعْل) ، ولكِنْ مع كلِّ فعلٍ فإنَّ الله تعالى يخلقُ في الإنسان قدرةً ، بها يُمكّنه أَنْ يفعل بحريةٍ مِن تلقاء نفسه في بعض الأفعال ، التي اصطلح على تسميتها بالأفعال الاخْتِيَاريَّة . ويُمكنني أَنْ أفترضَ أنَّ هذا الرأي هو الذي يُعبِّر عمَّا عزاه الأشعري إلى (الميمونيَّة) ، الّذين ساروا بالقول على مذهب المُعْتَزِلَة ، وهم يثبتون للإنسان الاستطاعةَ على الفِعْل . ونستطيعُ أن ندركَ الفرقَ والاختلاف في الرأي عند المُعْتَزِلَة حول هذه المسألة ، وذلك من مناقشة الأشعري للاختلاف في الرأي حول مسألة الاستطاعة ، وهل لها بقاءٌ أو ليس لها بقاءٌ؟ فهو يقرّرُ أنَّ معظم المُعْتَزِلَة يقولون : إنَّ لها بقاءً ، ولكن بعضهم يقول : ليس لها بقاء . يقول الأشعريُّ : « واختلف

(١) الأَشْعَرِيّ : مقالات الإسلاميين ١ : ١٧٧.

(٢) السَّرخسي : أصول السَّرخسي ، تحقيق : أبو الوفا الأفغاني ، دار الكتب العلمية ـ بيروت ١ :١٢٢ـ ١٢٣.

المُعْتَزِلَة في الاستطاعة : هل تبقى أم لا؟ على فرقتين ؛ فقال أكثر المُعْتَزِلَة : إنَّها تبقى ، وقال قائلون : إنَّها لا تبقى وقتَيْنِ »(١) .

والاختلافُ في الرأيِ هنا هو حول مَا إذا كانت الاستطاعة (القُدْرة) قد منحها الله تعالى للإنسان فطريًّا ، أي : منذ أَنْ خَلَقَ الله تعالى الإنسان ، ولذلك فهي تسبق كلَّ فعلٍ للإنسان ، ومن ثم فلها بقاءٌ ، أي : فهي قبل الفِعْل ومع الفِعْل وبعد الفِعْل ، وهذا هو ما يقول به الرأي الأول . أو ما إذا كانت هذه الاستطاعة (القُدْرة) مَخْلُوقةٌ من الله تعالى باستمرارٍ مع كلِّ فعلٍ للعبدِ ؛ وطالما أنَّ كلَّ الأفعال مَخْلُوقةٌ من الله تعالى ، فإن الاستطاعة (أو القُدْرة) ليس لها بقاءٌ ، أي : لا تبقى زمانين ، وإذًا فهي مَخْلُوقةٌ مِنَ الله تعالى للإنسان مع كلِّ فعلٍ يقوم به الإنسان ، وهذا هو ما يُعبِّر عنه الرأي الثَّاني .

ونجدُ اختلافًا آخر عند هؤلاء القَدَرِيَّة حول القُدْرة التي يخلقها الله تعالى في الإنسان . فطبقًا لأكثرهم فإنَّ القُدْرة على الفِعْل التي يخلقها الله تعالى في الإنسان على حسب كلِّ رأيٍ ـ أي : سواءٌ أكانت منذ مولده أم كانت مع كلِّ فعلٍ مِن أفعاله ـ هي قُدرةٌ على فعل الحسنات والخيرات ، أو السَّيئات والشُّرور . ونجد هذا التَّفسير عند المالطي ؛ حيث يقول : « فَصِنْفٌ منهم يزعمون أنَّ الحسناتِ والخيرَ مِن الله ، والشَّرَّ والسَّيئاتِ مِن أنفسهم ؛ لكي لا ينسبوا إلى الله شيئًا من المعاصي »(٢) .

ومهما يكن فليس الأمرُ واضحًا مِن هذه النَّظَرِيَّة عمَّا إذا كانت هذه النِّعمة الإلهيَّة (التَّوفيق) هي قدرةٌ خلقها الله تعالى في الإنسان منذ مولده ، أو قدرةٌ يخلقها الله تعالى في الإنسان مع كلِّ فعلٍ يُريد الإنسان القيام به .

---

(١) الأَشْعَرِيّ : مقالات الإسلاميين ١: ٣٠٠.

(٢) الملطي : التنبيه والرد ١٦٦.

الكَسْب عِنْدَ المُعْتَزِلَة :

ونجدُ نظريّةً في الكَسْب عند المُعْتَزِلَة يُصَرِّحُ بها بعضُ شُيوخهم ؛ حيث يقول الأشعريُّ : « وقال الشَّحّام : إنَّ الله يقدرُ على مَا أقدر عليه عبادَه ، وإنَّ حركة واحدة مقدورةً تكون مقدورةً لقادرَيْن : لله وللإنسان ، فإنْ فَعَلَها القديمُ كانت اضطرارًا ، وإنْ فَعَلَها المُحدَث كانت اكتسابًا »[(١)] ، « وزعم بعضُهم ـ وهو الشَّحّام ـ أنَّ الله يقدر على ما أقدر عليه عباده ، وأنَّ حركة واحدة تكون مقدورة لله وللإنسان ، فإن فعلها اللَّهُ كانت ضرورةً ، وإن فعلها الإنسانُ كانت كسْبًا »[(٢)] .

ونحن نلاحظ أن العبارتين : « حركة واحدة » ، و« فعلها الإنسان » تُشيران ـ بكلِّ وضوحٍ ـ إلى القُدْرة عند الإنسان ، وإذن فهما تُشيران فقط إلى قدرة الإنسان على الفِعْل . إذًا فهذا النَّص ليس فيه أي ذكر عن « القوة على إرادة الفِعْل » ؛ ومن هنا نستطيع أَنْ نقرِّرَ أنَّ ما يقوله الشَّحّام عن القُدْرة التي خلقها الله تعالى في الإنسان ، وبها أقدره ـ أي : جعله قادرًا على الفِعْل الإرادي الاخْتِيَاريّ ـ هذه القُدْرة تشيرُ إلى القُدْرة على الفِعْل ، ولا تُشير إلى القوة على إرادة الفِعْل واختياره .

وإذا سَلَّمْنَا بهذا التَّفسيرِ فإنّنا نستطيعُ القول : إنَّ هذه العبارة تعني أنَّ الشَّحّامَ على الضِّدِّ مِن جميع المُعْتَزِلَة في زمانه ، يزعم أنّه على الرَّغم من أنَّ الله تعالى قد خَلَقَ في الإنسان القوةَ على إرادة الفِعْل ، وكذلك القُدْرة على إحداث الفِعْل وإيجاده ، فإن الله تعالى قد يحرمُه ـ أي : الإنسان ـ مِن القُدْرة

(١) الأَشْعَرِيّ : مقالات الإسلاميين ٢ : ٢٢٨.

(٢) الأَشْعَرِيّ : مقالات الإسلاميين ٢ : ٢٧٤.

على الفِعْل ، دون أَنْ يحرمَه مِن القوّةِ على إرادة الفِعْل ؛ ومِن ثَمَّ إذا حَرَمَ الله تعالى الإنسانَ مِن القُدْرة على الفِعْل فإنَّ كلَّ فعلٍ يتمُّ على يدِ الإنسان لا يكون فعلًا اختياريًّا حرًّا ، وإنما يكون فعلًا اضطراريًّا . ويكون الله تعالى هو خالقه ، أو على وصف الشَّحّام : « فإن فعلها ـ أي الحركة ـ القديم كانت اضطرارًا »[1] ، « فإن فعلَها الله كانت ضرورة »[2] . ولكِنْ إذا لم يحرم الله تعالى الإنسانَ مِنَ القُدْرة على الفِعْل ، فإنَّ كلَّ فعلٍ يفعلُه الإنسانُ بتأثير هذه القُدْرة التي خلقها الله فيه يُسَمّى (كسْبًا) و(اكتسابًا) ، بحسب قول الشَّحّام : « وإن فعلها المُحْدَث كانت اكْتِسابًا »[3] ، « وإن فعلها الإنسان كانت كسْبًا »[4] .

ومِن هنا نستنتج أنَّ مصطلح «كَسْب» يكون قد استخدم عند الشَّحّام بمعنى الفِعْل الحرّ الاخْتِيَاريّ للإنسان ، أي : الفِعْل الواقع من الإنسان عن إرادةٍ حرّةٍ واختيارٍ ، ويقابله الفِعْل الاضطراري وليس للإنسان كَسْب ، وإنما هو واقعٌ بقدرة الله تعالى ويكون الله هو الخالق له . وممَّا يؤكِّد هذا أنّنا نجد البغدادي بعد قوله : « إن الشَّحّام أجاز كونَ مقدور لقادرين »[5] . يشرح ذلك بأنه يعني : « يصحُّ أَنْ يُحدثِ كلٌّ واحدٍ منهما على البدل »[6] .

ونجد مُصطلح «الكَسْب» منتشرًا بين القَدَرِيَّة (المُعْتَزِلَة) مجموعاتٍ وأفرادًا ؛ ففي فقرةٍ عند الأشعري نجدُ ما يلي : « قال البغداديُّون مِن المُعْتَزِلَة : لا يُوصف البارئ بالقُدْرة على فعل عباده ، ولا على شيء من جنسٍ مَا

---

(١) المصدر نفسه ٢: ٢٢٨.

(٢) المصدر نفسه ٢: ٢٧٤.

(٣) المصدر نفسه ٢: ٢٢٨.

(٤) الأشْعَرِيّ : مقالات الإسلاميين ٢: ٢٧٤.

(٥) البغدادي : الفَرْقُ بين الفِرَقِ ١٦٣.

(٦) المصدر نفسه ١٦٣.

أَقْدَرَهُم عليه، ولا يُوصف بالقُدْرة على أَنْ يخلق إيمانًا لعبادِه يكونون به مؤمنين، وكفرًا لهم يكونون به كافرين، وعصيانًا لهم يكونون به عاصين، وكسبًا يكونون به مكتسبين(١).

يمكننا من خلال هذه الفقرة أَنْ ندركَ:

١ ـ أنَّ هؤلاء المُعْتَزِلَة البغداديين يستخدمون مصطلح «كَسْب».

٢ ـ أنهم يقولون: إنَّ الله تعالى أَقْدَرَ الإنسانَ على أفعاله الاخْتِيَارِيَّة، أي: منحهُ القُدْرة على ذلك النَّوع مِن الفِعْل.

٣ ـ أنَّ الله تعالى لا يحرمُ الإنسانَ من تلك القُدْرة التي خلقها فيه.

٤ ـ أنَّ الله تعالى لا يخلق أفعال الإنسان الاخْتِيَارِيَّة، التي أعطاه القُدْرة على فعلها بحرية واختيار، مثل: الإيمان والكُفْر، والطَّاعة والعصيان.

٥ ـ أنَّ الله تعالى لا يخلق كَسْبَ الإنسان.

ونُلاحظ أنّه على الرَّغم مِن أنَّ هؤلاء البغداديِّين يستخدمون مُصطلح «كَسْب»، فإنّهم قد آثروا وصفَ تلك الأفعال بهذا المُصطلح؛ لكي يشيروا إلى أنَّ الإرادة والاختيار والقُدْرة التي يؤدي بها الإنسانُ هذا النَّوع من الأفعال، هي في الأُصل وبالكليّة مُكتسبةٌ من الله تعالى، فالله تعالى هو الذي خَلَقَ في الإنسان قوَّةً تُسَمَّى «الإرادة»، وبها يُخصِّصُ الإنسانُ ويختارُ مَا يشاءُ، وقوَّةً أخرى تُسمَّى «قُدرة»، وبها يُوجِد الإنسانُ ويُحْدِث مَا أرادَهُ واختاره مِن هذا النَّوع من الأفعال التي يُحاسب عليها، ومِن ثَمَّ يُثَابُ أو يُعاقَب. وقد استخدم القَدَرِيَّة (المُعْتَزِلَة) مُصطلح «الكَسْب» بهذا المعنى منذ واصل بن عطاء.

---

(١) الأَشْعَرِيّ: مقالات الإسلاميين ٢: ٢٢٩.

وفي فقرةٍ أخرى يُقرِّرُ الأشعريُّ أنَّ فرقةً من الشِّيعة الزَّيديَّة كانت منقسمةً إلى مجموعتين؛ إحداهما تعتقد أنَّ أفعال العِبَاد مَخْلُوقةٌ مِنَ الله تعالى، والأخرى تعتقد أنَّ: «أعمالَ العِبَاد غيرُ مَخْلُوقة لله، ولا مُحْدَثةٍ له مُختَرَعة، وإنما هي كسبٌ للعباد، أحْدَثوها واخْتَرعوها وأبْدَعوها وفعلوها»[1].

ومن الواضح ـ مِن منطوق عبارتهم ـ أنَّ هؤلاء الزَّيديَّة يعتقدون أنَّ العِبَاد (النَّاس) أحرارٌ في أداء أفعالهم الاخْتِيَاريّة، ولكنهم ـ مثل البغداديِّين مِن المُعْتَزِلَة ـ يصفون هذه الأفعال الاخْتِيَاريّة بمصطلح «الكَسْب»، وطالما أنَّ زيد بن علي ـ مُؤسِّس هذه الفرقة كما يُقَال ـ تلميذٌ لواصل بن عطاء، فيمكننا أَنْ نفترضَ أنَّ بعض متابعيه قد تبنَّى نظريَّة واصل بن عطاء في الإرادة الحُرَّة للإنسان، وقدرة الإنسان على إيجاد أفعاله الاخْتِيَاريَّة وإحداثها، وأنَّ زيد بن علي وبعض مُتابِعيه وصفوا أفعالَ الإنسان الاخْتِيَاريَّة بمصطلح «الكَسْب»، كما فعل واصِل بن عطاء رأس المُعْتَزِلَة.

ويُمكننا ملاحظة أنَّه بينما أنكرت هذه المجموعة من الزَّيديَّة أن تكون أفعال العِبَاد مَخْلُوقة من الله تعالى، فإنَّهم لا يقولون: إنَّ العبادَ هم الخالقون لها، وبدلًا من ذلك يقولون: هي كسبٌ للعباد أحدثوها واخترعُوها وأبدعوها وفعلوها. والسبب في هذا أنَّ المُعْتَزِلَة الأوائل كانوا يفرُّون من وصف الإنسان بأنَّه خالق لأفعالِه، على الرَّغم من أنهم كانوا يُنكرون أن الله تعالى خالقها.

وأرى أنَّه ـ مما لا شكَّ فيه ـ أن هذا الاستخدامَ لمصطلح «كَسْب» ومشتقاته، وصفٌ لأفعال الإنسان الإرادية القائمة على الاختيار الحر،

(١) الأَشْعَرِيّ: مقالات الإسلاميين ١: ١٤٨.

والقُدْرة المُؤثِّره التي خلقها الله تعالى في الإنسان هو - بكلِّ وضوحٍ - قائمٌ على آياتٍ من القرآن الكريم مثل قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ سُوٓءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُۥ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١١٠﴾ وَمَن يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُۥ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١١١﴾ وَمَن يَكْسِبْ خَطِيٓـَٔةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِۦ بَرِيٓـًٔا فَقَدِ ٱحْتَمَلَ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ [النساء: ١١٠-١١٢]، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ ٱمْرِئٍۭ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [الطور: ٢١]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الطور: ١٦]. فهذه هي الآياتُ التي تقرِّرُ أنَّ كلَّ إنسانٍ مسئولٌ ومحاسَبٌ عَنْ كُلِّ ما يكسبُ ويعملُ مِن خَيْرٍ أو شرٍّ. وعند القَدَرِيَّة الّذين يعتقدون أنَّ الله تعالى قد خلقَ في الإنسان إرادةً حرّةً مِن شأنها تخصيص واختيار ما يشاء من الأفعال، وقُدرةً مِن شأنها التأثير في هذا النوع من الأفعال، فإنَّ هذه الآيات تعني أنَّ أفعالَ الإنسان هي اكتسابه.

الكَسْب عِنْد ضِرَارِ بنِ عمروٍ والنَّجّارِ:

نجد في فقراتٍ عند الأَشْعَرِيِّ أنَّ ضرارَ بن عَمْرٍو قد انفصلَ عن المُعْتَزِلَة بسبب اعتقادِه في الكَسْب؛ حيث يقول: «والذي فارق ضرار بن عمرو المُعْتَزِلَة قولُه: إنَّ أفعالَ العِبَاد مَخْلُوقةٌ، وإنَّ فعلًا واحدًا لفاعلين: أحدهما خَلَقَهُ وهو الله، والآخر اكْتَسَبَه وهو العبد، وإنَّ الله فاعلٌ لأفعالِ العِبَاد في الحقيقة، وهم فاعلون لها في الحقيقة»(١). وعن النجّارِ يقولُ الأشعريُّ: «وقال النجّارُ: إنَّ الإنسانَ قادرٌ على الكَسْب، عاجزٌ عن الخلق، والمقدورُ على كسبِه هو المعجوز عن خلقه»(٢).

أمّا فيما يتعلّق بضرار بن عمروٍ فقد جوَّزَ حصولَ فعلٍ بين فاعلين؛

(١) الأَشْعَرِيّ: مقالات الإسلاميين ١: ٣٣٩.

(٢) المصدر نفسه ١: ٢٤١.

أحدهما : خالقه ، وهو الله تعالى ، والآخر : مكتسبه ، وهو العبد ، وكلاهما على الحقيقة. ولذلك فإننا نجد الأشعريَّ يستمر في بيان رأي ضرار بن عمرو في الكَسْب ، فيقول : « وكان يزعمُ أنَّ الاستطاعةَ قبل الفِعْل ومع الفِعْل ، وأنها بعض المستطيع »[١] .

وهذه العبارة الأخيرةُ تعني أنَّ « الاستطاعةَ أحدُ أبعاضِ الجسم »[٢] ؛ ومِن ثَمَّ فهي جسم ، وهذا الجسم يبقى زمانين ، ومن ثَمَّ تكون الاستطاعةُ موجودةً في الإنسان قبل الفِعْل ومع الفِعْل وبعد الفِعْل ، وهي من خَلْق الله سبحانه وتعالى .

كما نجدُ الأشعريَّ يقول : « وكانَ ضرارُ بنُ عمروٍ يزعم أنَّ الإنسان يفعل في غير حيِّزه ـ أي : في غير جسمه ـ وأنَّ ما تولّدَ عن فعله في غيره مِن حركةٍ أو سكونٍ فهو كسبٌ له ، خَلْق لله عز وجل »[٣] . أي : إن أفعال الإنسانِ سواءٌ أكانت في حيِّزه ـ أي : في جسمه ـ أو في غير حَيِّزِهِ ـ أي : خارج جَسَدِه ـ وهي المتوَلِّدَات ، هي خَلْقٌ من الله وكَسْبٌ للإنسان .

وأمَّا عن النَّجَّار فإننا نجد الأشعريَّ يقول : « زعم الحسين بن محمد النَّجَّار أنَّ أفعالَ العبادِ مَخْلُوقةٌ لله ، وهم فاعلون لها »[٤] ، و« إنَّ الإنسانَ قادرٌ على الكَسْب عاجِزٌ عن الخَلْقِ »[٥] ، وأنَّه يزعم « أنَّ الاستطاعة لا يجوزُ أَنْ تتقدَّمَ الفِعْل ، وأنَّ العَوْنَ من الله ـ سبحانه وتعالى ـ يحدثُ في حَالِ الفِعْل مع الفِعْل ، وهو الاستطاعة ، وأنَّ الاستطاعةَ الواحدة لا يُفعل بها فِعْلَان ، وأنَّ

---

(١) المصدر نفسه ١ : ٣٣٩.

(٢) المصدر نفسه ٢ : ٨؛ وانظر : الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٨٣.

(٣) المصدر نفسه ٢ : ٩١ـ ٩٢.

(٤) الأشعريّ : مقالات الإسلاميين ١ : ٣٤٠.

(٥) المصدر نفسه ١ : ٣٤١.

لِكُلِّ فعلٍ استطاعةً تحدثُ معه إذا حدث، وأنَّ الاستطاعةَ لا تبقى، وأنَّ في وجودها وجودَ الفِعْل، وفي عدمها عدم الفِعْل»[١].

ويُمكننا ملاحظة عبارة: «إنَّ الاستطاعة مع الفِعْل»، يعني: تزامُن حُدوث الاستطاعة مع الفِعْل، فالاستطاعة لا تكون قبل الفِعْل ولا بعده. وهذا القول - أي: الاستطاعة مع الفِعْل - هو المميِّز والفارق بين النَّجار وضرار بن عمرو؛ حيث إنَّ ضرار بن عمرو قال: «إنَّ الاستطاعة تكونُ قبل الفِعْل، ومع الفِعْل، وبعد الفِعْل؛ لأنها جسم و تبقى زمانين»، بعكس النَّجّار الذي قال: «إنَّ الاستطاعة مع الفِعْل»؛ ومن ثَمَّ فهي عَرَضٌ لا يبقى زمانين. كما نجد الأشعريَّ يقرِّرُ أن النَّجّارَ يقول: «إنَّ الإنسان لا يفعل في غيره، وأنَّه لا يفعل الأفعال إلَّا في نفسه، كنحو الحركات والسُّكون، والإرادات والعلوم، والكفر والإيمان، وأنَّ الإنسان لا يفعل ألمًا ولا إدْرَاكًا ولا رُؤيةً، ولا يفعل شيئًا على طريق التولُّد»[٢].

نلاحظ من خلال النَّصِّ السَّابق أنَّ النَّجّار يزعم أنَّ الفِعْل المَخْلُوق من الله تعالى، والمكتسَب من الإنسان، هو مقصورٌ فقط على أفعال الإنسان الإرادية الاخْتِيَاريّة التي تكون في حيِّز جسم الإنسان، ولا يمتدُّ هذا الحكم إلى المتولِّدات؛ إذ يرى النَّجّار أنَّها من خَلْق الله تعالى وفعله، وليس للإنسان فيها فعلٌ ولا كَسْب، بعكس ضرار بن عمرو الذي قال: إنَّها من خَلْق الله تعالى وإنَّها فعل وكسب للإنسان.

ويمكن ملاحظةُ أنَّ الاختلافَ بين ضرار بن عمرو والنَّجّار فيما يتعلَّق بالاستطاعة - قد أدَّى إلى الاختلاف بينهما فيما يتعلَّق باستخدام عبارة: «في الحقيقة»، التي استخدمها ضرار بن عمرو ولم يستخدمها النَّجّار.

---

(١) المصدر نفسه ١: ٣٤٠.

(٢) المصدر نفسه ١: ٣٤٠.

فعند ضرار بن عمرو : ما دامَ الفِعْل المكتسَب من الإنسان مَخْلُوقًا من الله تعالى ، والإنسان يكتسبه ويفعلُه بالقُدْرة أو الاستطاعة التي خلقها الله تعالى فيه ، فالله تعالى يسمَّى خالقًا و فاعلًا في الحقيقة ، والإنسان يسمَّى مُكتسِبًا وفاعلًا في الحقيقة . وهذا ينطبق عند ضرار بن عمرو على الأفعال الإراديَّة الواقعة في حيِّز الإنسان ، والأفعال المتولِّدة في جسمِ آخر غير جسمِ الإنسان .

وأمّا عند النَّجّار : ما دامَ الله تعالى هو الخالق للقدرة أو الاستطاعة في الإنسان على الكَسْب والفِعْل المكتسب أيضًا ، فإنَّ الله تعالى فقط هو الذي يُسمَّى خالقًا وفاعلًا في الحقيقة ، وأما الإنسان فيسمَّى مكتسبًا وفاعلًا فقط ، ولا يسمَّى مُكتسبًا وفاعلًا في الحقيقة كما وجدناه عند ضرار بن عمرو .

الكَسْب عِنْدَ ابنِ كُلَّابٍ :

ثمَّ ظهرت نظريَّات عن «الكَسْب» ، مُماثلةٌ لما قالَ به ضرار والنَّجّار تحت أسماء عديدة ؛ سواءٌ أكانت معتزليَّة أو شيعيَّة أو سُنّية ، وأخصُّ منها اسم ابن كُلَّاب السُّنِّي الذي كان معاصرًا للنَّجّار . ونجد عند الأشعريِّ فقرَتَيْنِ تحت اسم «ابن كُلَّاب» ؛ في الفقرة الأولى بعد قول ابن كُلَّاب : إنَّ المقروء من القرآن لم يزل قائمًا بالله تعالى مُنذ الأزل ، فإنه يقول : « والقراءة مُحْدثةٌ مَخْلُوقة ، وهي كَسْب الإنسان » . وقد روى الأشعري هذا ، فقال : « فأمَّا عبد الله بن كُلَّاب فالقراءة عنده هي غير المقروء ، والمقروء قائمٌ بالله ، كما أنَّ ذكر الله غير الله ، والمذكور قديمٌ لم يزل موجودًا ، وذكْره مُحدَث ؛ كذلك المقروء لم يزل الله مُتكلِّمًا به ، والقراءةُ مُحدثةٌ مَخْلُوقة وهي كَسْب الإنسان »[١] . وفي الفقرة الثَّانية

(١) الأشعَري : مقالات الإسلاميين ٢: ٢٧٠.

يقول: «إنَّ الكلامَ يكون اضطرارًا ويكون اكتسابًا»[(١)].

وأستطيعُ أَنْ أقرِّرَ أنَّه طالما أنَّ ابن كُلَّاب كان من أهل السُّنَّة القائلين بالقدر السَّابق، فإننا يمكننا أَنْ نفترضَ أنَّ تصوُّرَه عن الكَسْب كان ـ في الغالب ـ مماثلًا لتصوُّر النَّجَّار، وهذا ما يمكن أن نحصل عليه مِن منطوق الفقرة الأولى: «والقراءة محدثة مَخْلُوقة، وهي كَسْب الإنسان»، أي: إنها مَخْلُوقة من الله، مكتسبة من الإنسان.

وأمَّا الفقرة الثَّانية التي يقرِّرُ فيها الأشعريُّ أن ابن كُلَّاب قال: «إنَّ الكلام يكون اضطرارًا ويكون اكتسابًا»، فهي تعني ـ أيضًا ـ أنَّ ابن كُلَّاب بوصفه سُنِّيًّا قائلًا بالقدَرِ السَّابق قد تبنَّى نظريةَ النَّجَّار في الكَسْب المَخْلُوق من الله تعالى أيضًا؛ بأن الله تعالى خالقٌ لكلِّ أفعال الإنسان التي تحدث في جسمه وفي خارج جسمه، وأنَّ الإنسان كاسب فقط لأفعاله التي تحدث في جسمه فقط، وليس مكتسبًا لأي شيء من المتولّدات.

الكَسْب عِنْدَ الأَشْعَرِيِّ:

مِنَ المعلوم في الأوساطِ الكلاميَّة أنَّ أبا الحسن الأشعري كانَ مُعتزليًّا وتلميذًا لأبي علي الجُبَّائِيِّ المعتزلي، ثم انفصل عن المُعْتَزِلَة وانضمَّ إلى أهل السُّنَّة ـ فقهاء ومُحَدِّثين ـ وقَبِلَ عقيدتهَم في القدر السَّابق، وتبنَّى ـ مثل بعضهم ـ نظريّةَ الكسبِ، وهذا ما نجدُه في كتبِه التي أَلَّفها بعد أن ترك مذهب المُعْتَزِلَة. وفي هذه الكتب تبنَّى الأشعريُّ نظريةً في الكَسْب مُخالفة لما كان عليه جمهور القَدَرِيَّة ـ المُعْتَزِلَة ـ وفيما يلي نُحاول أَنْ نبيِّن كيف عالجَ الأشعريُّ نظريته في الكَسْب، وهي التي عرفت باسم «كَسْب

(١) المصدر نفسه ٢: ٢٧٤.

الأشعري» . وفيها يحاول التوسُّطَ بين الجبريِّين وبين القائلين بالتَّفويض ، أي : إنَّ الله تعالى فوَّضَ إلى العِبَاد أعمالهم الاخْتِيَاريّة .

يبدأ الأشعريُّ في كتابه «اللُّمَع» نقاشَه لمُعضلةِ القدر السابق وأفعال العِبَاد ، مُوجِّهًا السُّؤال التَّالي على لسان المُعْتَزِلَة : « لِمَا زعمتم أنَّ أكسابَ العبادِ مَخْلُوقةٌ لله تعالى؟ »[١] .

وهنا نجد الأشعريَّ يُقدِّم لنا مصطلح «الكَسْب» بمعنى الفِعْل الإنساني على أنَّه مُصطلحٌ معروفٌ من قبل ولا يحتاج إلى شرحٍ ، فيقول : « إنَّه لا يجوز أن يكون في سلطان الله ـ عزَّ وجلَّ ـ مِن اكتساب العِبَاد ما لا يريده »[٢] .

وهذا يعني أنَّ كلَّ كسبٍ مِن النَّاسِ خَلَقَه الله تعالى ، ويذكر الدَّليل على ذلك فيقول : « فقد دلَّت الدَّلالة على أن الله تعالى خالقُ كلِّ شيءٍ حادث ، ولا يجوز أن يخلق ما لا يريده ، وقد قال تعالى : ﴿فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾ [البروج : ١٦] »[٣] .

وفيما بعدُ نجد عند الأشعريِّ شرحًا لنظريته في الكَسْب ، ونجد أنَّ الكَسْب يعني الأفعال الإنسانيَّة الإراديَّةَ المكتسبةَ ، أي : الحركات الاخْتِيَاريّة التي هي متميِّزةٌ عن الحركات الاضطراريَّة . وهو يوضح الأفعال الاخْتِيَاريَّة بهذا المثال : « الذَّهاب والمجيء ، والإقبال والإدبار » . وأمَّا الأفعال الاضطرارية فيمثل لها بحركات : « الارتعاش من الفالج ـ الشَّلل ـ والارتعاش من الحُمَّى »[٤] .

---

(١) الأَشْعَرِيّ : اللُّمع ٦٩.
(٢) الأَشْعَرِيّ : الإبانة ٤٦.
(٣) الأَشْعَرِيّ : اللُّمع ٤٨؛ وانظر : الإبانة ٤٦.
(٤) الأَشْعَرِيّ : اللُّمع ٧٥.

وفي بيان الفرق بين هذين النّوعين مِن الحركات يقول الأشعريُّ : « يعلم الإنسانُ التَّفرقة بين الحالين من نفسه وغيره علمَ اضطرارٍ ، لا نجدُ معه الشك »(١) . وهنا يأتي سُؤالٌ ، وهو : كيف يكتسبُ الإنسانُ أفعالَه التي هي مَخْلُوقةٌ له من الله تعالى؟ إننا نجد الإجابة عن هذا السؤال حيث يصف الأشعريُّ الكَسْب في العبارات التالية :

١ ـ « إذا كان المكتسبُ مُكتسبًا للشيء لأنَّه وقع بقدرةٍ له عليه مُحدثة »(٢) .

٢ ـ « حقيقة الكَسْب أنَّ الشَّيء وقع من المُكتسب بقوةٍ مُحْدثة »(٣) .

٣ ـ « دلَّ وقوعُ الفِعْل الذي هو كَسْبٌ على أنَّه لا فاعل له إلَّا الله ، كما دلَّ على أنّه لا خالقَ له إلَّا الله تعالى »(٤) .

٤ ـ « هل اكتسب الإنسان الشَّيء على حقيقته ... قيل له : هذا خطأ ، إنَّما بمعنى اكتسب بقوة مُحْدَثة »(٥) .

٥ ـ « وجب إذا أقدرَنا اللَّهُ تعالى على حركة الاكتساب أن يكون هو الخالق لها فينا كسبًا لنا »(٦) .

وفي مجموعة أخرى ـ مستخدمًا مصطلحي : «قدرة واستطاعة» على سبيل التَّبادل ـ فإنَّ الأشعريَّ يُقدِّمُ لنا العبارات التَّالية :

---

(١) المصدر نفسه ٧٥ـ٧٦.

(٢) المصدر نفسه ١٣.

(٣) المصدر نفسه ٢٦.

(٤) المصدر نفسه ٧٢.

(٥) المصدر نفسه ٧٤.

(٦) الأشعري : اللُّمع ٧٤.

١ ـ «إنَّ الإنسانَ يستطيع باستطاعةٍ هي غيره»[١]، أي: إنَّها عَرَضٌ؛ ومِن ثَمَّ لا تبقى زمانين.

٢ ـ «إذا أثبتُّم استطاعةً هي غيره، فلماذا زعمتم أنَّه يستحيل تقدُّمُها للفعل»[٢]... «وممَّا يدلُّ على أنَّ الاستطاعة مع الفِعْل»[٣]. وهذا الرأي موافق لرأي النَّجَّار.

٣ ـ «إنَّ القُدْرة لا تبقى»[٤]؛ لأنَّ القُدْرة ما دامت عرضًا فهي غير باقية؛ لأنَّ الأعراض عنده لا تبقى زمانين، وهذا بلا شك موافق لرأي النَّجَّار.

٤ ـ «فما أنكرتُم أَنْ تكونَ القُدْرة على الشيء قُدرةً عليه وعلى ضدِّه»[٥].

وهذا معناه أنَّ القُدْرة على الشيء الذي مِن أجله خَلَقَ الله تعالى القُدْرة في الإنسان، وعند خَلْق الله تعالى لهذه القُدْرة في الإنسان، يحدثُ الشيء الذي يكون خلقًا من الله تعالى وكسبًا للإنسان؛ ومِن ثَمَّ لا يستطيعُ الإنسانُ أن يُحْدِث بهذه القُدْرة شيئًا آخر، يكون مُضادًّا لذلك الشيء الذي خلقه الله تعالى في الإنسان، واكتسبه الإنسان بهذه القُدْرة المَخْلُوقة من الله تعالى فيه. وإذًا فهذه القُدْرة لا تكتسب إلَّا شيئًا واحدًا. وهذا الإنكارُ من الأشعريِّ إنَّما هو إنكارٌ لرأيِ المُعْتَزِلَة كما يحكيه الأشعري؛ حيث يقول: «أجمعت المُعْتَزِلَة على أنَّ الاستطاعة قبل الفِعْل، وهي قدرتُه عليه وعلى ضدِّه»[٦].

(١) المصدر نفسه ٩٢.

(٢) المصدر نفسه ٩٢.

(٣) المصدر نفسه ٩٥.

(٤) المصدر نفسه ٩٣.

(٥) المصدر نفسه ٩٤.

(٦) الأَشْعَرِيّ: مقالات الإسلاميين ١: ٣٠٠.

أي : إنَّ المُعْتَزِلَة يرون أنَّ الإنسانَ باستطاعته وقدرته يمكن أَنْ يُحْدِثَ ما يشاء ويختار من الأفعال المتضادَّة مثل الإيمان والكفر .

٥ ـ « ما أنكرتم أَنْ تكون قُدرة واحدة على إرادتين ، وعلى حركتين أو على مثلين »[١] .

والسَّببُ في هذا الإنكار عند الأشعريِّ هو : « أنَّ القُدْرة لا تكون قدرةً إلَّا على ما يوجد معها في محلِّها »[٢] . ما تعنيه هاتان العبارتان هو : أنَّ القُدْرة المَخْلُوقة من الله تعالى في الإنسان يمكن أن تكتسبَ فقط الحركة التي هي مَخْلُوقة من الله تعالى في حيِّز (جسم) الإنسان ، أي : إنَّ حيِّز (جسم) الإنسان يكون محلًّا لكلٍّ مِن القُدْرة المكتسبة والحركة المكتسبة بهذه القُدْرة ، وهما جميعًا مَخْلُوقتان من الله تعالى في الإنسان ، أي : في حيِّزه (جسمه) . ولكنَّ هذه القُدْرة لا يمكنها أن تكتسب الحركة (أي الفِعْل) التي تحْدُث في غير حيِّز (جسم) الإنسان ، وهي التي تُسمَّى «متولِّدة» ، وتحْدُث خارج حيِّز (جسم) الإنسان ، وإن كانت حادثةً ومتولِّدةً من حركة (فعل) في حيِّز (جسم) الإنسان . وهذا يعني ـ بكلِّ وضوحٍ ـ إنكارًا من الأشعريِّ لتطبيق نظريةِ الكَسْب على الأفعال ، المتولِّدة في خارج حيِّز (جسم) الإنسان .

ونجدُ هذا الإنكارَ واضحًا في العبارة الموجودة عند البغداديِّ عن مذهب الأشعريِّ ؛ حيث يقول : « قال أصحابنا : إنَّ جميعَ ما سمَّته القَدَرِيَّة مِن فعل الله ـ عزَّ وجلَّ ـ ولا يصحُّ أَنْ يكونَ الإنسان فاعلًا في غير محلِّ قدرته ؛ لأنَّه يجوز أَنْ يمدَّ الإنسان وتر قوسه ، ويرسل السَّهم من يده ، فلا يخلق الله تعالى في السَّهمِ ذهابًا ، وليس الإنسان مكتسبًا ، وإنَّما يصحُّ من

(١) الأَشْعَرِيّ : اللمع ٩٥.

(٢) المصدر نفسه ٩٥.

الإنسان اكتساب فعله في محلّ قدرته»(١). وهذه العبارةُ الأخيرة عند البغداديّ تعني اتّفاق الأشعريّ مع النَّجّار في أنَّ الكَسْب لا يتناول الأفعال المتولِّدة في غير جسم الإنسان.

ونجد الأشعريَّ يقول: «إنَّ كلَّ ما وُصِفَ بالقُدْرة على أنَّه يخلقه كسبًا لعباده، فهو قادرٌ على أَنْ يضطرهم إليه»(٢). وهذا معناه أنَّ مَا يقعُ ويحدث في حيِّز (جسم) الإنسان من الأفعال الاخْتِيَاريَّة هو فقط الذي يسمَّى «كسبًا»، أمَّا مَا يحدث في حيِّز (جسم) الإنسان من الأفعال الاضطراريَّة ـ كضربات القلب، ونبضات العروق، وكذلك ما يحدث في غير حيِّز (جسم) الإنسان من المتولِّدات، فليست من كَسْب الإنسان، وكلُّ هذه الحوادثُ هي من خَلْق الله تعالى.

ويرى الأشعريُّ أنَّ القُدْرة المَخْلُوقة في الإنسان على الاكتساب ليس لها تأثيرٌ في وجود الشيء المكتسب؛ لأنَّ فعلَ الاكتساب نفسه مَخْلُوق من الله تعالى. ويؤكِّد البغدادي هذا الرَّأي في قوله: «فمَنْ زعم أنَّ العِبَاد خالقون لإكسابهم فهو قدري»(٣).

وهذا يعني أنَّ فعل الاكتساب والشَّيء المكتسب مَخْلُوقان مِن الله تعالى في الإنسان، وأنَّ الإنسان محلٌّ ـ فقط ـ لتأثير قدرة الله تعالى. ونرى الأشَاعِرَة يتفقون في هذا الرأي مع شيخِهم في قولهم: «لا مؤثِّرَ في الوجود إلَّا الله تعالى».

مِن كُلِّ مَا مضى مِن نُصوصٍ أوردناها عن نظرية الكَسْب عند الأشعريِّ

(١) البغدادي: أصول الدِّين ١٣٨.

(٢) الأَشْعَرِيّ: مقالات الإسلاميين ٢: ٢٣٠.

(٣) البغدادي: الفرق بين الفرق ٣٢٨؛ وانظر ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ٢٢٤.

يمكننا ملاحظة أنَّ الأشعريَّ لم يشرح ولم يُبيِّن مَا الذي يعنيه بالقُدْرة التي عند الإنسان على الكَسْب ، في حين أننا وجدناه يُقرِّر ـ بوضوح ـ أنَّ الله تعالى قادرٌ على أَنْ يَضْطَرَّ عباده إلى كلِّ شيء وصفوا بأنهم كاسبون له ؛ حيث يقول الأشعري : « أمَّا أنا فأقول : كلُّ ما وُصِفَ بالقُدْرة على أَنْ يخلُقه كسبًا لعباده ، فهو قادر أَنْ يضطرهم إليه »[١] . وهذه الفقرةُ الأخيرة أعطت لخصومِ الأشعريِّ سندًا قويًّا في منعهم لرأيه ، مقرِّرين أنَّ قدرة الإنسانِ على الكَسْب مَخْلُوقةٌ من الله تعالى ، ولا تأثير لها على فعل العبد ، لا يُمكن أن تسمَّى قُدرة للإنسان ؛ لأنَّ القُدْرة مِن شأنها التَّأثير والإيجاد ، وهذه القُدْرة عند الإنسان لا تأثيرَ لها ، فلا تكون قُدرة على الإطلاق ، وهذا هو الجبر المحض .

ويذكر الجُوَيْنيُّ أنَّ هذا الافتراضَ قد وَجَّهَه القدريَّةُ (المُعْتَزِلَة) إلى القائلين بالكَسْب بحسب التَّصوُّر الأشعريِّ على الوجه التالي ؛ يقول : « وما اعتقدتُموه مِن كون العبد مُكتسبًا غير معقول ، فإنَّ القُدْرة إذا لم تُؤثِّر في مقدورها ، ولم يقع المقدور بها ، فلا معنى لتعليق القُدْرة »[٢] . ونجدُ مثلَ هذا الاعتراض عند البغدادي ؛ حيث يقولُ : « زعمت القدريَّةُ أنَّ الكَسْب الذي يقول به أهل السُّنَّة غير معقولٍ لهم »[٣] .

ونجدُ عند الجُوَيْنيِّ في كتابه « الإرشاد » دفاعًا عن هذا التَّصوُّر للكسب عند الأشعري ، « وأنَّ القُدْرة الحادثة لا تُؤثِّر في مقدورها »[٤] .

ويُعطينا الجُوَيْنيُّ تسويغًا لاستخدامِ مُصطلح «قُدرة» ، فيقول : « وليس مِن

(١) الأشعريّ : مقالات الإسلاميين ٢ : ٢٣٠ .

(٢) الجويني : الإرشاد ٢٠٨ .

(٣) البغدادي : الفرق بين الفرق ١٣٨ ؛ انظر ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ٢٢٤ .

(٤) الجويني : الإرشاد ٢٠٩ .

شرط تعلُّق الصِّفة أن تُؤثِّر في مُتعلَّقها ؛ إذ إنَّ العلمَ معقولٌ تعلُّقه بالمعلوم ، مع أنَّه لا يؤثِّر فيه ، وكذلك الإرادة المتعلِّقة بفعل العبد لا تُؤثِّر في مُتعلَّقها »[١] .

وما يعنيه الجُوَيْنيُّ ويقصده ـ هنا ـ يمكن إعادةُ تقريرِه على الوجه التالي : إنَّ مُصطلح «قُدرة» كما استخدمه الأشعريُّ ليس يعني قُدرةً على الكَسْب ، بحيث يكون لهذه القُدْرة التأثير في إيجاد الفِعْل ، وإنَّما يعني قُوَّةً على إرادة الكَسْب ؛ إذ إنَّ الإرادة في تعلُّقها بموضوعها ـ وهو الشيء المراد ـ تُشبه العلمَ في تعلُّقه بموضوعه أي المعلوم . فكما أنَّ العلمَ لا تأثير له في معلومه ؛ إذ إنَّ العلم صفةُ كشفٍ ، فكذلك الإرادة لا تأثيرَ لها في مُرادها ، إذ إنَّها صفةُ تخصيصٍ وليست صفة تأثيرٍ وإيجاد . فحين يخلُق الله تعالى في الإنسان علمًا بشيءٍ موجودٍ ، يصبح ذلك الشَّيء الموجود معلُومًا للإنسان ، مع ملاحظة أنَّ ذلك العلم ليس له تأثيرٌ في وجود ذلك الشيء ، ولا في كونه معلومًا للإنسان ؛ إذ كونه موجودًا ومعلومًا للإنسان ، هو من خَلْق الله تعالى .

ومثل ذلك يُقَالُ في الإرادة والقُدْرة حين يخلق الله تعالى في الإنسان قُوَّةً على إرادة الفِعْل وقُدرةً على الفِعْل ، فالإنسان حينئذٍ يكونُ قد اكتسب شيئًا مَخْلُوقا من الله تعالى فيه ؟ وهذا يتضمَّن أنَّ ذلك الشَّيء أصبح مُرادًا ومقدورًا للإنسان ، مع ملاحظة أنَّ هذه الإرادة وتلك القُدْرة ليس لأيِّ منهما تأثيرٌ في وجود ذلك الفِعْل ؛ إذ المُؤثِّر في وجود ذلك الفِعْل هو الله تعالى ، والقُدْرة على إرادة الفِعْل ليس لها تأثير على الرَّغم من أنها تُسمَّى «قدرة» ؛ لأنَّها شرط فقط في وجود الفِعْل وليست سببًا فيه .

---

(١) المصدر نفسه ٢١٠.

فهرس المصادر والمراجع

ـ الأشعري : (أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشْعَرِيّ ، المتوفَّى ٣٣٠هـ) :

الإبَانَة عن أصول الدِّيَانة : المطبعة المنيرية بمصر .

اللُّمَع في الرد على أهل الزيغ والبِدَع : تعليق : د . حمودة غرابة ، مكتبة الخانجي بالقاهرة ، ١٩٥٥م .

مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين : مكتبة النهضة المصرية ، سنة ١٩٦٩ م .

ـ البغدادي : (عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي الإسفرائيني التميمي ، المتوفَّى ٤٢٩هـ) :

شرح أصول الدِّين : طبعة إستانبول ، ١٩٢٨ م .

الفرق بين الفرق : منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت ، ط ٤ ، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م .

ـ الجُوَيْني : (أبو المعالي إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجُوَيْني ، المتوفَّى ٤٧٨هـ) :

الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد : مكتبة الخانجي بمصر ، ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م .

ـ ابن حزم : (أبو محمد علي بن حزم الأندلسي الظاهري ، المتوفَّى ٤٥٦هـ) :

الفصل في الملل والأهواء والنحل : مكتبة الخانجي بمصر .

ـ ابن رشد : (أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد أحمد بن أحمد بن رشد ، المتوفَّى ٥٩٥هـ) :

الكشف عن مناهج الأدلة : تحقيق : د . محمود قاسم ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٥م .

ـ الشُّهْرَسْتَانِيّ : (أبو الفضل محمد بن عبد الكريم بن أحمد بن أبي القاسم بن أبي بكر ، المتوفَّى ٥٤٨هـ) :

الملل والنحل : تخريج : محمد بن فتح الله بدران ، مكتبة الأنجلو ، ١٩٥٦ م .

نهاية الإقدام : طبعة إستانبول .

ـ عبد الجبار : (قاضي القضاة أبو الحسن بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الأسد آبادي ، المتوفَّى ٤١٥هـ) :

فرق وطبقات المُعْتَزِلَة : تحقيق وتعليق : علي سامي النشار وعصام الدِّين محمود ، دار المطبوعات الجامعية بالإسكندرية بمصر .

ـ التَّفْتَازَانِيّ : (سعد الدِّين بن عمر التَّفْتَازَانِيّ ، المتوفَّى ٧٩٣هـ) :

شرح العقائد النسفية : مطبعة عيسى البابي الحلبي بالقاهرة .

الإمام الأشعري بين وسطية عقيدة وقضايا التأويل

مرزوق أولاد عبد الله

إنَّ تاريخَ عصرِ النَّهضةِ الحديثةِ لعِلْم الكَلام قد سَجَّل للإمام الأشْعَريّ صفحاتٍ ناصعةً خالدةً مليئةً بالحركة الفكريَّة، مُفعَمةً بتيَّاراتِ الصِّرَاع والمناظرةِ مع المذاهبِ الإسْلاميَّةِ التي واكَبَت ظهورَه، بل إنَّ حَلَبَةَ الصِّرَاع قد انْدَاحَت دائِرتُها لِتشمَلَ المذاهبَ الفكريَّةَ الأخرى التي سبَقَت عصرَه، وكان له مع هؤلاء وأولئك مُسَاجَلاتٌ تَفْخَرُ بها صفحاتُ التَّاريخ الفكري للعالم الإسْلاميّ(١).

وشخصيَّةُ أبي الحسن الأشْعَريّ تُمثِّلُ تلك العقيدةَ الصَّافيةَ؛ فهو من الشَّخصيَّات الإسْلاميَّةِ التي امْتَازَت بنَفاذِ الذِّهن وبُعْدِ الغَوْر وَوفْرةِ المحفوظ، كما عُرِفَ بالزُّهد والعفَّة، فكان له أتباعٌ غيرُ مَحصوري العددِ من أدنى الشَّرق إلى أقصى المغربِ. فكان علينا ـ وبعد مرور هذا الزمن ـ إحياءُ هذا التراث المهمّ ونشرُه بين هذا الجيلِ والأجيالِ القادمةِ؛ وَفاءً لعلمائِنا واعتِرافًا بفضلهم واحتِرامًا لجهودِهم، وهذا هو دافعي في عَرْضِ هذا البحث.

ويشتملُ هذا البحثُ على مُقدِّمةٍ ومبحثين؛ يتناول المبْحثُ الأوَّلُ الأطوارَ الفكريَّةَ في حياة الإمام أبي الحسن الأشْعَريّ، أما المبحثُ الثَّاني فيتحدَّث عن المنهجِ العَقَديّ لأبي الحسن الأشْعَريّ، ثم نتائج البحث... ونسأل الله تَعَالى التَّوفيقَ والسَّداد.

---

(١) حمُودة غرابة: أبو الحسن الأشعري، القاهرة ـ مجمع البحوث الإسلامية ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م، ٥٨.

المبحث الأول
الأطْوَار الفكريَّة في حياة الإمام أبي الحسن الأشْعَريّ

المَطْلَب الأوَّل: مسيرتُه العِلْميَّةُ وأقوالُ العلماء فيه وأسبابُ تحوُّله:

الإمام الأشْعَرِيُّ: هو أبو الحسَن علي بن إسْماعيل بن إسْحاق بن سالم ابن عبد الله بن مُوسى بن هلال بن بِلال بن أبي بُردة بن أبي موسى الأشْعَريّ، وُلِدَ بالبَصْرةِ بالعراق.

تتلمذ الأشْعَريّ على المُعْتَزِلَة، واشْتَغَل بالكلام ودفاعِه عنهم، ولقد أكْسَبه ذلك مَلَكَةً قَوِيَّةً في المناظَرةِ والبَحثِ والاستدلال، وقريحةً في المناظَرة والمعارَضَةِ جعلتْه يَفوقُ أقرانَه ومعاصريه.

وقد استغلَّ مواهبَه تلك لما رجع عن الاعْتِزَال في ردِّه عليهم ومُناظرتِه لهم. يقول تلميذُه أبو عبد الله بن خفيف الشِّيرَازِي: دخلتُ البصرةَ وكنتُ أطلُب أبا الحسن الأشْعَريّ فأُرشِدتُ إليه، وإذا هو في بعض مجالِسِ النَّظر فدخلتُ فإذا جماعةٌ من المُعْتَزِلَةِ كانوا يَتكلَّمُون، فإذا سكتوا وأنْهَوا كلامَهم، قال أبو الحسن الأشْعَريّ لواحدٍ واحدٍ: قلت كذا وكذا والجوابُ عنه كذا وكذا، إلى أن يُجيبَ على أسئلة الكلِّ، فلما قام خَرجتُ في أثَرِه، فجعلت أُقلِّبُ طَرْفي فيه، فقال: إلامَ تنظر؟ فقلت: كم لسانًا لك؟ وكم أذنًا لك؟ وكم عينًا لك؟ فضحك وقال لي: من أين أنت؟ قلت: من شيراز. وكنت أصحبه بعد ذلك.

لقد كان الأشْعَرِيُّ إمامًا في عِلْم الكَلام وأحدَ مؤسِّسيه، تشهدُ بذلك أقوالُ العلماء فيه؛ يقول البَغداديُّ في تاريخه: «أبو الحسن الأشْعَريّ المُتكلِّم

النَّبيَّ ﷺ في المنام ثانيًا ، فقال : «مَا فعلتَ فيما أمرتُك به؟» .

فقال : يا رسولَ الله ، وما عسى أَنْ أفعلَ وقد خرجتْ للمذاهبِ المرويَّةِ عنك محاملُ صحيحة .

فقال لي : انصُر المذاهبَ المرويَّةَ عنِّي ؛ فإنَّها الحقُّ .

فاستيقظَ وهو شديدُ الأسفِ والحُزْنِ ، وأجمعَ على ترك الكلامِ ، واتِّباعِ الحديث ، وملازمة تلاوة القرآن .

فلمَّا كانت ليلةُ سبعٍ وعشرين ، وكان مِن عادته سَهَرُ تلك الليلة ، أخذه من النُّعاس مَا لم يتمالك معه السَّهرَ ، فنام وهو يتأسَّفُ على ترك القيام فيها ، فرأى النَّبيَّ ﷺ ثالثًا ، فقال له : «مَا صنعتَ فيما أمرتُك به؟» .

فقال : قد تركتُ الكلامَ يا رسول الله ، ولزمتُ كتاب الله وسنَّتك .

فقال له : «أنا مَا أمرتُك بترك الكلام ، إنَّما أمرتُك بنُصرةِ المذاهب المرويَّة عنِّي ؛ فإنَّها الحقُّ» .

قال : فقلتُ : يا رسول الله ، كيف أَدَعُ مذهبًا تصوَّرتُ مسائلَه ، وعرفتُ دلائلَه منذ ثلاثين سنة لرؤيا ؟

قال : فقال لي : «لولا أني أعلمُ أنَّ الله يمدُّكَ بمَدَدٍ مِن عنده لمَا قمتُ عنك حتى أبيِّن لك وجوهها فجِدَّ فيه ؛ فإنَّ الله سيُمدُّك بمدَدٍ مِن عنده» .

فاستيقظ وقال : مَا بعدَ الحقِّ إلا الضَّلالُ . وأخذ في نُصْرةِ الآحاديثِ في الرُّؤية والشَّفاعةِ والنَّظَر ... وغير ذلك . وكان يُفتح عليه مِن المبَاحثِ والبراهين بما لم يسمعه من شيخٍ قط ، ولا اعترضه به خَصْم ، ولا رآه في كتاب .

قال الفقيه أبو بكر الصَّيْرَفيُّ : « كانت المُعتزِلَة قد رفعوا رءوسهم حتى

نشأ الأَشْعَرِيُّ فحجزهم في أقماع السِّمسم»[١].

وذكر الذَّهبيُّ في «تاريخه» مناظرةَ الأشعريِّ مع أهل الأهواء والبدع، وقمعه لهم، وإظهار الحق أمامهم، فقال: «قال أبو عَمْرٍو الزَّجَّاجيُّ: سمعتُ أبا سَهْلٍ الصُّعْلُوكيَّ يقول: حضرنا مع الأشْعَريِّ مجلسَ علويٍّ بالبصرة، فناظر أبو الحسن المُعتَزِلَة، وكانوا كثيرًا، حتى أتى على الكُلِّ فهزمهم، كلَّما انقطع واحدٌ أخذَ الآخر حتى انقطعوا، فعُدْنَا في المجلس الثَّاني، فما عاد أحدٌ، فقال بين يدي العلوي: يا غُلام اكتب على الباب: فِرُّوا»[٢].

وحكى ـ أيضًا ـ عن البَاقِلَّانيّ: «سمعتُ أبَا عبد الله بن خَفِيف يقول: دخلتُ البَصْرَة، وكنتُ أطلبُ أبا الحسن، فإذا هو في مجلس يناظر، وثَمَّ جماعةٌ مِن المُعتَزِلَة، فكانوا يتكلَّمون، فإذا سكتوا وأَنْهَوْا كلامَهم قال: كذا قلتَ وكذا وكذا، والجوابُ كذا وكذا. إلى أَنْ يُجِيبُ الكُلَّ. فلمَّا قام تَبِعْتُه فقلتُ: كم لسانٌ لك، وكم أُذُنٌ لك، وكم عينٌ لك؟ فضحك، وقال: مِن أين أنت؟ قلت: من شِيرَاز. وكنت أصحبه مع ذلك»[٣].

لقد دخل هذا الإمَام بغداد، وأخذَ الحديث عن زكريَّا بن يحيى السَّاجِيّ (أحد أئمَّة الحديث والفقه)، وعن أبي خليفة الجُمَحِيّ، وسَهْل بن سَرْح، ومحمد بن يعقوب المُقْرِئ، وعبد الرحمن بن خَلَف الضَّبِّيّ البَصْرِيِّين. وروى عنهم كثيرًا في تفسيره «المختزن»، وكان أخذ علم الكلام عن شيخه وزوْج أمِّه أبي علي الجُبَّائيّ شيخ المُعتَزِلَة.

---

(١) السبكي: طبقات الشافعيّة الكبرى ٣: ٣٤٨ـ ٣٤٩.

(٢) الذهبي: تاريخ الإسلام ٢٤: ١٥٥.

(٣) المصدر نفسه ٢٤: ١٥٥ـ ١٥٦.

الإمَام الأَشْعَرِيُّ عند الأقدمين :

قال السُّبْكيّ في «الطَّبقات» ، في ترجمة زَكريًّا بن يحيى بن عبد الرحمن أبي يحيى السَّاجِيّ : « روى عنه ـ يعني عن زكريًّا بن يحيى السَّاجي رحمه الله ـ الشَّيخ أبو الحسن الأشعَريُّ . قال شيخنا الذَّهبيُّ : وأخذ عنه مذهبَ أهلِ الحديث . قلت سبحانَ الله! هنا تجعل الأشعَريَّ على مذهب أهل الحديث ، وفي مكانٍ آخر لولا خشيتُك سِهَامَ الأَشَاعِرَة لصرَّحْتَ بأنَّه جَهْمِيٌّ» .

وما كان أبو الحسن إلا شيخَ السُّنَّة ، وناصرَ الحَديث ، وقامعَ المُعتَزِلَة والمُجَسِّمةِ وغيرهم ، وما المُجَسِّمةُ إلا أعداءُ دينِ الله وأهلِ حديث رسول الله ﷺ »[1] .

لقد استفاد من الأَشْعَرِيِّ خَلْقٌ كثيرٌ مِن أكابرِ العُلمَاء ، وفحولِ الأئمَّة ؛ فتأدَّبوا بآدابه ، وسلكوا مسلكَه في الأُصُولِ ، واتَّبعوا طريقتَه في الذَّبِّ عَن الدِّين ونصرةِ أهل السُّنَّة ؛ إذ كان فضلُ المُقتَدِي يدلُّ على فضل المقتدَى به ، وهُم مِن أعيان الأئمَّة ومشاهير القوم . وقد ذكرهم مؤرِّخُ الشَّامِ وحافظُها أبو القاسم علي ابن الحسن بن هبة الله بن عَسَاكِر ، في كتابه الذي أَلَّفَهُ في الدِّفَاعِ عن الشَّيخ أبي الحسن الأَشْعَرِيِّ ، مع ذكر مناقبه ومؤلَّفاته وثناء الأئمَّة عليه .

وقد أَفْرَدَ قاضي القُضَاةِ الشَّيخ تاجُ الدِّين ابن الإمَام قاضي القضاة تقيِّ الدِّين السُّبْكيّ فصلًا خاصًّا بذكر أكابر المُنْتَسِبِينَ إلى الشَّيخ أبي الحسن الأَشْعَرِيِّ ، في أثناء ترجمته للشَّيخ في كتابه « طبقات الشَّافِعيّة »[2] .

وقد افتتح ترجمتَه بقوله : « شيخُنا وقدوتُنا إلى الله تعالى ، الشَّيخ أبو الحسن

(١) السبكي : طبقات الشَّافِعيّة الكبرى ٣ : ٢٩٩.

(٢) المصدر نفسه ٥:٣٣٦ـ٣٧٣.

الأَشْعَرِيُّ البَصْرِيُّ، شيخُ طريقةِ أَهْلِ السُّنَّة والجماعة وإمامُ المُتَكَلِّمين، وناصرُ سُنَّة سيِّد المرسلين، والذابُّ عن الدِّين، والسَّاعي في حفظ عقائد المسلمين، سَعْيًا يبقى أثرُه إلى يوم يقوم النَّاس لربِّ العالمين. إمَامٌ حَبْرٌ، وتَقِيٌّ بَرٌّ، حمى جَناب الشَّرع مِن الحديث المفتَرى، وقام في نصرة ملَّة الإسلام فنصرَهَا نصرًا مُؤَزَّرًا»[١].

روي الحافظ ابن عَسَاكِر - رحمه الله - في «التبيين» عن الأستاذ أبي إسحاق الإسفرَايِينِيِّ، قال: «كنتُ في جنبِ الشَّيخ أبي الحسن البَاهِلِيِّ كقطرة في جنب بحر، وسمعتُ البَاهِلِيَّ يقول: كنت في جنب الأَشْعَرِيِّ كقطرة في جنب البحر»، ثمَّ قال الحافظ: «قرأتُ بخط بعض أهل العِلْم فيما حُكي عن أبي عمرو عُثمان بن أبي بكر حمود السَّفَاقُسِيِّ، قال سمعت القاضي تاج العُلَمَاء أبا جعفر السِّمْنَانِيَّ بالمَوصِل يقول: سمعت القاضي لسان الأُمَّة أبا بكر بن الطَّيِّب يقول - وقد قيل له كلامك أفضل وأبين من كلام أبي الحسن الأَشْعَرِيِّ - رحمه الله - فقال: والله إنَّ أفضل أحوالي أَنْ أفهمَ كلامَ أبي الحسَن رحمه الله»[٢].

وقال الأستاذ أبو القَاسِم القُشَيرِيُّ - رحمه الله -: «اتَّفقَ أصحابُ الحديثِ أنَّ أبا الحسن عليَّ بنَ إسماعيل الأشعريَّ كان إمامًا من أئمَّة أصحاب الحديث، ومذهبَه مذهبُ أصحابِ الحديثِ، تكلَّمَ في أُصُولِ الدِّيانات على طريقة أهل السُّنَّة، ورَدَّ على المخالفين مِن أهل الزَّيغ والبِدْعَة، وكان على المُعتَزِلَة والرَّوافِض والمُبتَدِعِين من أهل القِبْلة، والخارجين عن

(١) المصدر نفسه ٣: ٣٤٧.

(٢) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ١٢٥-١٢٦.

المِلَّةِ سيفًا مسلولًا. ومَنْ طعنَ فيه أو قَدَحَ، أو لعَنَهُ أو سَبَّهُ فقد بسطَ لسانَ السُّوءِ في جميعِ أهلِ السُّنَّةِ»[(١)].

وترجمه الحافظ أبو بكر أحمد بن علي بن ثَابِت، المعروف بالخَطِيب البَغْدَاديّ المتوفَّى ٤٦٣هـ في تاريخه المشهور: «أبو الحسن الأَشْعَرِيُّ المُتَكَلِّم، صاحب الكُتُب والتَّصَانِيف في الرَّدِّ على المُلحدة وغيرهم من المُعتَزِلَة، والرَّافِضَة، والجَهمِيَّة، والخَوَارِج، وسائر أصناف المُبتَدِعَة... سمعتُ أبا بكرٍ ابنِ الصَّيرفيَّ يقول: وكانت المُعتَزِلَة قَد رفعوا رؤوسهم حتى أظهر الله تعالى الأَشْعَرِيَّ، فحجزهم في أقماع السَّمسم»[(٢)].

ووصفه المؤرِّخ ابن العماد الحنبلي في «شَذَرَاتِ الذَّهَبِ في أَخْبَار مَن ذَهَب»، فقال: «الإمَام العلَّامةُ البحرُ الفهَّامةُ، أبو الحسن الأشعَرِيُّ، عليّ ابن إسماعيل بن أبي بشر المتكلِّمُ البَصريُّ. صاحبُ المصنَّفَاتِ، وله بضعٌ وستُّون سنة. أخذ عن زكريَّا السَّاجي، وعَلِمَ الجدلَ والنَّظَر عن أبي علي الجُبَّائيّ، ثمّ ردَّ على المُعتَزِلَة ...»، إلى أنْ قَالَ: «وممَّا بَيَّضَ به وجوهَ أهل السُّنَّة النَّبويَّة، وسَوَّدَ به رايات أهل الاعتِزَال والجَهمِيَّة، فأبانَ به وجهَ الحقِّ الأبلج، ولِصُدُور أَهْل الإيمان والعرفان أَثْلَج، مناظرتُه مع شيخِه الجُبَّائيّ التي قصمَ فِيهَا ظَهْرَ كلِّ مُبتدعٍ مُراءٍ»[(٣)].

وجاء في تاريخ الذَّهبيِّ: «قال ابن عَسَاكِر: قرأت بخطِّ عليِّ بن بَقَا المِصريِّ المُحدِّث في رسالةٍ كتبَ بها أبو محمد بن أبي زيد القَيرَوَانيُّ المَالِكِيُّ؛ جوابًا لعليِّ ابن أحمد بن إسماعيل البَغْدَاديّ المُعتَزِليِّ حين ذكر

(١) السبكي: طبقات الشَّافِعيَّة ٣: ٣٧٤.

(٢) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، تحقيق: بشار عوّاد معروف ١٣: ٢٦٠-٢٦١.

(٣) ابن العماد: شذرات الذهب في أخبار من ذهب ٢: ٣٠٣.

الأشعَريَّ ونسَبه إلى ما هو منه بريء، فقال ابنُ أبي زيد في حقِّ الأشعريِّ: هو رجلٌ مشهورٌ؛ إنَّه يردُّ على أهل البِدَعِ، وعلى القَدَريَّة والجَهمِيَّة، مُتمسِّكٌ بالسُّنَن»[١].

وذكره ابن خَلِّكَان في «وَفَيَات الأعيان» ووصفه بقوله: «هو صاحبُ الأُصولِ، والقائمُ بِنُصْرةِ مذهبِ السُّنَّة، وإليه تُنْسَبُ الطَّائفةُ الأشْعَرِيَّة، وشُهْرتُه تُغْني عن الإطالة في تعريفه»[٢].

ويكفي في بيان فضل أبي الحسن الأَشْعَرِيِّ ثناءُ الحافظ البَيْهَقِيِّ عليه، وهو مُحَدِّثُ زمانِه، وشيخُ أهلِ السُّنَّة في وقته، فقال كلامًا ـ أوردَهُ بِطُوله الحافظُ ابن عَسَاكِر الدِّمَشْقِيُّ، وأتى ببعضِه التاجُ السُّبْكيّ رحمه الله في «الطَّبَقَات» ـ فِيه ذِكْرُ شرفِ آبَاءِ أبي الحسن وأجدادِه، وحُسْنُ اعتقادِه، وفضلُه، وكثرةُ أصحابِه، مع ذكر نَسَبِه.

ثمَّ أخذَ البَيهَقِيُّ في ذِكْرِ ترجمةِ الشَّيخ، وذِكْرِ نَسَبِه، ثُمَّ قالَ: «إلى أَنْ بلغت النَّوبةُ إلى شيخِنا أبي الحسن الأَشْعَرِيِّ ـ رحمه الله ـ فلم يُحْدث في دين الله حَدَثًا، ولم يأت فيه ببدعةٍ، بل أخذَ أقاويلَ الصَّحابةِ والتَّابعينَ ومَنْ بعدَهم مِنَ الأئمَّة في أُصُول الدِّينِ، فنصرَهَا بزيادةِ شَرْحٍ وتبيينٍ، وأنَّ مَا قالوا وجاءَ به الشَّرعُ في الأُصُول صحيحٌ في العقولِ، بخلاف مَا زعمَ أَهْلُ الأهواءِ، مِن أنَّ بعضَه لا يستقيمُ في الآراءِ، فكانَ في بيانِه وثبوتِه ما لم يدلَّ عليه أهلُ السُّنَّة والجماعةِ، ونُصرة أقاويل مَن مضى من الأئمَّة، كأبي حَنِيفَة، وسُفيَان الثَّوريِّ مِن أهل الكُوفَة، والأوزَاعِيِّ وغيره مِن أهل الشَّام، ومالكٍ والشَّافِعيِّ مِن أَهْلِ الحَرَمَيْن، ومَنْ نَحَا نحوَهُما مِنْ أهلِ

(١) الذهبي: تاريخ الإسلام ٢٤: ١٥٦.

(٢) ابن خلِّكان: وفيات الأعيان ٣: ٢٨٤.

الحِجَازِ، وغيرها مِن سائر البلاد، وكأحمدَ بنِ حَنْبَل وغيرِه مِن أَهْلِ الحَدِيثِ، واللَّيْثِ بنِ سعدٍ وغيرِه. وأبي عبدِ الله محمد بن إسماعيل البُخَارِيِّ، وأبي الحسين مُسْلم بنِ الحَجَّاج النَّيسَابُورِيِّ إمَامَيْ أهلِ الأثر وحُفَّاظ السُّنَن التي عليها مَدارُ الشَّرع.

إلى أَنْ قَالَ: ... وحين كَثُرت المبتدعةُ في هذه الأُمَّة، وتركوا ظاهر الكِتَاب والسُّنَّة، وأنكروا ما وردَ أنَّه من صفات الله تعالى، نحو: الحياة، والقُدْرة، والعِلْم، والمشيئة، والسَّمع، والبصر، والكلام، والبقاء. وجحدوا مَا دَلَّا عليه مِنَ: المِعْرَاج، وعذاب القبر، والميزان، وأنَّ الجنَّة والنَّار مخلوقتان، وأنَّ أهل الإيمان يخرجون من النِّيران، وما لنبيِّنا ﷺ من الحوض والشَّفاعة، وما لأهل الجنَّة من الرُّؤية، وأنَّ الخُلفاء الأربعة كانوا مُحقِّين فيما قاموا به من الولاية، وزعموا أنَّ شيئًا مِن ذلك لا يستقيم على العقل، ولا يصحُّ على الرَّأي. أخرجَ الله مِن نسل أبي موسى الأَشْعَرِيِّ ﷺ إمامًا، قام بنصرة دين الله، وجاهد بلسانه وبيانه مَنْ صدَّ عن سبيل الله، وزاد في التَّبيين لأهل اليَقِين أنَّ ما جاءَ به الكتاب والسُّنَّة، وما كان عليه سَلَفُ هذه الأُمَّة مستقيمٌ على العقولِ الصَّحيحَة»(١).

وإنَّ ممَّا يدلُّ على مكانة الإمَام ـ رحمه الله ـ عند الأئمَّة الأقدمين ما قاله الإمَام تاج الدِّين السُّبْكيّ ـ رحمه الله ـ: «اعلم أنَّ أبا الحسن لم يُبدع رأيًا، ولم يُنْشِئ مذهبًا، وإنَّما هو مُقرِّرٌ لمذاهبِ السَّلَف، مناضلٌ عمَّا كانت عليه صحابةُ رسول الله ﷺ، فالانتساب إليه إنَّما هو بوصف أنه عقدَ على طريق السَّلَف نِطاقًا، وتمسَّكَ به، وأقامَ الحُججَ والبراهينَ عليه، فصار المُقتَدِي به في ذلك، السَّالكُ سبيلَه في الدَّلائل يُسمَّى «أشعَرِيًّا». ولقد قلتُ

(١) السبكي: طبقات الشَّافعيَّة الكبرى ٣: ٣٩٧؛ تبيين كذب المفتري ١٠٠-١٠٧.

مرة للشَّيخ الإمَام رحمه الله : أنا أعجبُ مِن الحافظ ابن عَسَاكِر ؛ في عدَّةِ طوائف من أتباع الشَّيخ ولم يذكر إلَّا نزرًا يسيرًا وعددًا قليلًا ، ولو وَفَّى الاستيعاب حقَّه لاستوعب غالب علماء المذاهب الأربعة ؛ فإنهم برأي أبي الحسن يَدينون لله تعالى ، فقال : إنَّما ذكر من اشتهر بالمناضلة عن أبي الحسن ، وإلا فالأمرُ على ما ذكرتَ مِن أنَّ غَالِبَ عُلماءِ المذاهبِ مَعَهُ .

وقد ذكر شيخُ الإسلام الشَّيخ عِزُّ الدِّينِ بنُ عبدِ السَّلامِ : أنَّ عقيدتَه اجتمعَ عليها الشَّافِعيّة ، والمَالِكِيَّة ، والحنفيَّة ، وفضلاء الحَنَابِلَة ، ووافقَه على ذلك مِن أهل عصره شيخُ المَالِكِيَّة في زمانه أبو عمرو بن الحاجب ، وشيخ الحنفية جمال الدِّين الحَصِيريّ »[١] .

وقال الحافظ ابن عَسَاكِر ـ رحمه الله ـ في « التبيين » : « ولسنا نُسَلِّم أنَّ أبا الحسن اخترع مذهبًا خامسًا ، وإنَّما أقامَ مِن مذاهبِ أهلِ السُّنَّة ما صار عند المبتدعة دارسًا ، وأَوْضَحَ مِنْ أَقْوال مَنْ تقدَّمَه مِن الأربعة وغيرهم ما غدا ملتبسًا ، وجَدَّد مِن معالم الشَّريعة ما أصبح بتكذيب مَن اعتدى مُنطَمِسًا . ولسنا نَنْتَسِبُ بمذهبنا في التَّوحيد إليه على معنى أنَّا نُقلِّدُه فيه ونعتمد عليه ، ولكنَّا نُوَافقُه على مَا صَارَ إليه مِنَ التَّوْحيد لقيام الأدلَّة على صحَّتِهِ ، لا لمجرَّد التَّقليد . وإنَّما ينتسبُ مِنَّا مَن انتسب إلى مذهبِه ليتميَّز عَن المُبتدعة الذين لا يقولون بِهِ مِنْ أَصْنَافِ المُعتزِلَة ، والجَهمِيَّة المُعَطِّلَة ، والمُجَسِّمَة ، والكَرَّامِيَّة ، والمُشَبِّهَة السَّالِمِيَّة ، وغيرهم من سائر طوائفِ المبتدعة وأصحاب المقالات الفاسدة المختَرِعة ؛ لأنَّ الأشعَرِيَّ هو الذي انتُدب للرَّدِّ عليهم حتى قَمَعَهم ، وأظهر لمَنْ لم يعرف البدعَ بدعَهم ، ولسنا نرى الأئمَّةَ الأربعةَ الذين عنيتم في

(١) المصدر نفسه ٥: ٣٣٦.

أُصول الدِّين مختلفين ، بل نراهم في القول بتوحيد الله وتنزيهه في ذاته مؤتلفين ، وعلى نفي التَّشبيه عن القديم ـ سبحانه وتعالى ـ مجتمعين . والأشعَريُّ ـ رحمه الله ـ في الأُصُولِ على منهاجهم أجمعين . فمَا على مَنِ انتسبَ إليه على هذا الوجه جُنَاحٌ ، ولا يُرجى لِمَن تبرَّأ مِن عقيدته الصَّحيحَة فلاحٌ ؛ فَإنْ عَدَدْتم القول بالتَّنزيه وترك التَّشبيه تمشعُرًا فالموجِدون بأسرهم أشعَريَّة ، ولا يضرُّ عصابةً انتمت إلى مُوحدٍ مجرَّدُ التَّشنيع عليها بما هي منه بريَّة »[١] .

وقد صَنَّفَ الشَّيخ العلَّامةُ ضياءُ الدِّين أبو العبَّاس أحمد بن محمد بن عمر ابن يوسف بن عمر القُرطُبِيُّ ، رسالةً سَمَّاها « زجر المُفتَري على أبي الحسن الأَشْعَرِيّ » ؛ ردَّ فيها على بعض المبتدعة الذين هجموا على الإمَام الأَشْعَرِيِّ ، ولمَّا وقف عليها الشَّيخ تقيُّ الدِّين ابن دَقِيق العِيد ـ رحمه الله ـ قَرَّظَها .

عَقِيدَةُ الإمَام الأَشْعَرِيِّ ـ رَحِمَهُ الله ـ وَمَنْهَجُه الوَسَطِيُّ :

لقد سبق القول بأنَّ عصر الإمَام الأَشْعَرِيِّ ـ رحمه الله ـ كان مليئًا بالاضطرابات العقديَّة ، والانشقاقات الفكريَّة ؛ ما بين طائفةٍ مُفرِطةٍ تُكفِّرُ مرتكبَ الكبيرة ، وأخرى على النَّقيض أباحت الكبيرة ، وحصرت الإيمان على الكلمة والعقد دون العمل .

فجاء الإمَام الأَشْعَرِيُّ يُعِيدُ الأُمَّةَ إلى صميم القرآن والسُّنَّة ، دون إفراطٍ أو تفريطٍ في الأمر . فقال : لا يجوزُ حَصْرُ الإيمان على العَقْدِ والكلمة وتُهمل الأعمالُ ، ويعيش المسلمُ كما يحلو له ؛ من ارتكاب المعصية والمخالفة لأوامر الله . بل إنَّ الإيمانَ قولٌ وعملٌ ، يجب فيه امتثال أوامر الله ، كما

(١) ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ٣٦٠-٣٦٢.

يجب أَنْ تُجتنبَ نواهيه ، إلَّا أنَّه لا يكفِّر مَنْ يَعْصي الله ، فالعاصي مع إيمانه الرَّاسخ لا يُخلَّدُ فقط بمعصيتِه في النَّار ، بل يعامله الله بعدله .

وكذلك جابَهَ الإمَام ـ رحمه الله ـ أولئك الذين يُنْكِرون القَدَرَ خيرَهُ وشرَّهُ من الله تعالى ، وادَّعَوْا أنَّ أعمال الخلق لا دخل لله تعالى فيها ، فإنَّ العبد هو الذي يخلق أعمالَه ، فغالوا وأفرطوا . على حين أنكرَ قومٌ استطاعةَ العبدِ أصلًا ، فتطرَّفوا وتهاونوا .

فاتَّخذَ الإمَام ـ رحمه الله ـ منهجًا وسطًا لا غلوَّ فيه ولا تطرُّفَ ، فقال : « والعبدُ قادر على أفعالِه ؛ إذ الإنسانُ يجدُ من نفسه تفرقةً ضروريَّةً بين حركات الرِّعدة والرَّعشة ، وبين حركات الاختيار والإرادة . والتَّفرقةُ راجعةٌ إلى أنَّ الحركات الاختياريَّة حاصلةٌ تحت القُدرَة ، متوقفة على اختيار القادر . فعن هذا قال : المُكتَسَب : هو المقدورُ بالقُدرَة الحاصلة ، والحاصل تحت القُدرَة الحادثة .

ثُمَّ على أصل أبي الحسين : لا تأثيرَ للقُدرَة الحادثة في الأحداث ؛ لأنَّ جهة الحدوث قضيةٌ واحدة لا تختلف بالنسبة إلى الجَوهَر والعَرَض ، فلو أثَّرت في قضية الحُدوث لأثَّرت في حُدوث كل مُحدَث حتى تَصلُح لإحداث الألوان والطُّعوم والرَّوائح ، وتصلح لإحداث الجَوَاهِر والأجسام . فيؤدي إلى تَجْويز وقُوع السَّماء على الأرض بالقُدرَة الحادثة ، غير أنَّ الله تعالى أجرى سُنَّته بأَنْ يُحقِّقَ عَقِيبَ القُدرة الحادثة أو تحتها ، أو معها الفعلَ الحاصلَ إذا أراده العبد وتجرَّد له ، ويُسمَّى هذا الفعل كسبًا ، فيكون خلقًا مِنَ الله تعالى إبداعًا وإحداثًا ، وكسبًا من العبد حصولًا تحت قدرته »[١] .

(١) الشهرستاني : الملل والنّحل ١ : ١١٠.

ومِن أهمِّ مَا واجهَ الإمَام تلك التَّيارات الفكريَّة المتطرِّفة مِن المُعتزِلَة، والجَهمِيَّة، والبَاطِنيَّة، التي أنكرت صفات الله ـ تبارك وتعالى ـ أصلًا؛ فرَقًا مِن وقوع القدماء مع الله، وهو مُحالٌ. بينما أثبتت طوائفُ أخرى صفات الله تعالى، إلا أنها شبَّهتها بصفات المخلوقين، وحملوا نُصُوص القرآن والسُّنَّة المتشابهات على ظاهرِهَا، فتنوَّعوا مَا بين مَنْ أثبتَ لله جسمًا وصورة وجهة واستقرارًا وجوارحَ وغيرها من صفات المخلوقين، وهم المُجَسِّمَة والظَّاهِريَّة. وبين مَن أثبتها غير أنَّهم قالوا: جسمٌ وصورةٌ واستقرارٌ وجوارح، إلا أنَّنا لا نعلم كيفيَّتها، وهم المُشبِّهة والكَرَّامِيَّة.

فقال ـ رحمه الله ـ: «فله صفات دَلَّت أفعالُه عليها لا يمكن جحدها، وكما دَلَّت الأفعال على كونه عالمًا قادرًا مُريدًا دَلَّت على العِلْم والقُدرَة والإرادة؛ لأنَّ وجهَ الدَّلالَة لا يختلفُ شاهدًا وغائبًا. وأيضًا لا معنى للعالِم حقيقةً إلا أنَّه ذو علم، ولا للقادر إلَّا أنَّه ذو قُدرةٍ، ولا للمريدِ إلا أنَّه ذو إرادةٍ. فيحصلُ بالعِلْم الإحكامُ والإتقانُ، ويحصلُ بالقُدرةِ الوقوعُ والحدوثُ، ويحصل بالإرادةِ التَّخصيصُ بوقتٍ دون وقتٍ، وقَدْرٍ دون قَدْرٍ، وشكلٍ دون شكلٍ، وهذه الصِّفَات لن يُتَصوَّر أَنْ يُوصف بها الذَّات، إلا وأنْ يكونَ الذَّات حيًّا بحياةٍ للدليل الذي ذكرناه»[١].

ويقول الشَّهرَستَانِيُّ أيضًا: «وألزمَ مُنْكِري الصِّفَات إلزامًا لا محيصَ لهم عنه، وهو: أنَّكم وافقتُمونا بقيام الدَّليل على كونِه عالمًا قادرًا، فلا يخلو: إمَّا أن يكون المفهومان مِن الصِّفتَيْنِ واحدًا أو زائدًا. فإنْ كانَ واحدًا فيجبُ أَنْ يعلمَ بقادريتِه ويقدرُ بعالميتِه، ويكون من علم الذَّات مُطلقًا علم كونه عالمًا قادرًا، وليس الأمر كذلك، فعُلِمَ أنَّ الاعتبارين مُختلفان. فلا يخلو:

(١) المصدر نفسه ١: ١٠٧.

إمَّا أَنْ يَرجعَ الاختلافُ إلى مُجرَّد اللَّفظ، أو إلى الحال، أو إلى الصِّفة. وبَطل رجوعُه إلى اللَّفظ المُجرَّدِ؛ فإنَّ العَقل يَقضي باختلاف مفهومَيْنِ معقولَيْنِ، ولو قَدَّر عدم الألفاظ رأسًا ما ارتاب العقلُ فيما تصوَّرَهُ، وبطل رجوعُه إلى الحالِ؛ فإن إثباتَ صفةٍ لا تُوصَفُ بالوجود ولا بالعدم إثبات واسطة بين الوجود والعدم، والإثبات والنَّفي، وذلك مُحال. فتعيَّن الرُّجوع إلى صفةٍ قائمةٍ بالذَّات وذلك مذهبه»[١].

قال أبو الحسن ـ رحمه الله ـ: «البَاري تعالى عالمٌ بعلمٍ، قادرٌ بقدرةٍ، حيٌّ بحياةٍ، مريدٌ بإرادةٍ، متكلّمٌ بكلامٍ، سميعٌ بسمعٍ، بصيرٌ ببصرٍ، وله في البقاء اختلاف رأيٍ. قال: وهذه الصِّفَات أزليَّةٌ قائمةٌ بذاتِه تعالى، لا يُقَالُ: هي هو، ولا هي غيره، ولا: لا هو، ولا: لا غيره. والدَّليل على أنَّه متكلِّمٌ بكلامٍ قديمٍ، ومريدٌ بإرادةٍ قديمة: أنَّه قد قام الدَّليل على أنَّه تعالى مَلِكٌ، والمَلِكُ مَنْ لَهُ الأمرُ والنَّهيُ، فهو آمرٌ ناهٍ. فلا يخلو: إمَّا أَنْ يكونَ آمرًا بأمرٍ قديم، أو بأمرٍ مُحدَث. وإنْ كان مُحدَثًا فلا يخلو: إمَّا أَنْ يُحدثَه في ذاته، أو في محل، أو لا في محل. ويستحيل أَنْ يُحْدثَه في ذاته؛ لأنَّه يؤدي إلى أنْ يكون محلًّا للحوادث، وذلك مُحال.

ويستحيل أَنْ يُحْدثَه في محلٍّ؛ لأنَّه يُوجب أَنْ يكونَ المحلُّ به موصوفًا. ويستحيل أن يحدثه لا في محلٍّ؛ لأنَّ ذلك غيرُ معقول. فتعيَّن أنَّه قديمٌ قائمٌ به صفةٌ له، وكذلك التَّقْسِيم في الإرادة والسَّمع والبصر.

قال: وعِلمُه واحدٌ يتعلَّقُ بجميع المعلومات: المُستحيل، والجائز، والواجب، والموجود، والمعدوم. وقدرته واحدة تتعلَّق بجميع ما يصلُحُ

(١) الشهرستاني: المِلل والنِّحل ١: ١٠٧.

وجُودُه من الجائزات. وإرادتُه واحدةٌ تتعلَّقُ بجميع ما يقبل الاختصاص. وكلامُه واحد، هو: أمر، ونهي، وخَبَر، واستخبار، ووعد، ووعيد. وهذه الوجوه ترجعُ إلى اعتبارات في كلامه، لا إلى عدد في نفس الكلام. والعبارات والألفاظ المُنزَّلةُ على لسان الملائكة إلى الأنبياء ـ عليهم السَّلام ـ دلالاتٌ على الكلام الأزليّ، والدِّلالَة مخلوقةٌ محدثةٌ، والمدلولُ قديمٌ أزليٌّ، والفرقُ بين القراءةِ والمقروء والتلاوة والمتلوّ كالفرقِ بين الذّكرِ والمذكور، فالذكرُ محدثٌ والمذكور قديم»[1].

أمّا مؤلَّفاتُ الشَّيخ الإمَام الأَشْعَرِيِّ ـ رحمه الله ـ فكثيرةٌ، قيل: إنَّها بلغت ما يربو على خمسين مُصنَّفًا، نذكر بعضًا منها:

١. إيضاح البُرهان في الرَّدِّ على أهل الزَّيغ والطُّغيان.

٢. تفسير القرآن: وهو كتابٌ حافلٌ جامع.

٣. الرَّدُّ على ابن الرَّاونْدِي في الصِّفَات والقرآن.

٤. الفُصُول في الرَّدِّ على المُلحِدِين والخارجين عن الملَّة.

٥. القامع لكتاب الخالديِ في الإرادة.

٦. كتاب الاجتهاد في الأحكام.

٧. كتاب الأخبَار وتصحيحها.

٨. كتاب الإدراك في فنون من لطيف الكلام.

٩. كتاب الإمَامة.

١٠. التَّبيين عن أُصُولِ الدِّين.

(١) الشهرستاني: المِلل والنِّحل ١: ١٠٨.

١١. الشَّرح والتَّفصيل في الرَّدِّ على أهل الإفك والتَّضليل.

١٢. العُمد في الرُّؤية.

١٣. كتاب الموجز.

١٤. كتاب خلق الأعمال.

١٥. كتاب الصِّفَات: وهو كبيرٌ تكلَّم فيه على أصناف المُعتَزِلَة والجَهمِيَّة.

١٦. كتاب الرَّدِّ على المجسِّمة.

١٧. اللُّمَع في الرَّدِّ على أهل الزيغ والبدع.

١٨. النَّقض على الجُبَّائيّ.

١٩. النَّقض على البَلخِيّ.

٢٠. جُمل مقالات المُلحِدين.

٢١. كتاب في الصِّفَات: وهو أكبر كتبه؛ نقض فيه آراء المُعتَزِلَة وفنَّدَ أقوالهم، وأبان زيغَهم وفسادَهم.

٢٢. أدب الجدل.

٢٣. الفُنون في الرَّدِّ على المُلحِدين.

٢٤. النَّوادر في دقائق الكلام.

٢٥. جواز رؤيَة الله تعالى بالأبصار.

٢٦. كتاب الإبَانَة.

وأمَّا مَا تَزعمُ المُجسِّمة والمُشبِّهة مِن أنَّ الإمَام الأَشْعَرِيَّ قَرَّر في كتابه «الإبَانَة» ما يُوافق التَّجسيم والتَّشبيه، وأنَّ الله حالٌّ في السَّماء ـ فهو مدفوعٌ

بأنَّ النُّسَخَ التي يعتمدون عليها في نسبة ذلك إليه مدسوسةٌ عليه ، ولا يستطيعون أنْ يظهروا نُسخةً موثوقًا بها . إنَّما هذه النُّسخة عملُ بعض المُجسِّمة ، فهل يُعْقَلُ أنْ تكون مثل هذه العبارة مِن كلام أبي الحسن الأَشْعَرِيِّ ، وهي : « اتَّفق المسلمون في دعائهم على قول : يا ساكن السَّماء »!! .

فهذه فريةٌ ليس فيها مِريَة ، يكفي لكونها كذبًا وافتراء عليه أنَّ هذا لا يُعرف عن أحدٍ مِنَ الأَشَاعِرَة خواصهم وعوامهم ، بل ولا عن أحدٍ ممَّن سبق أبا الحسن الأَشْعَرِيَّ ، ولا من لحقه من أهل الإسلام في الزَّمن الماضي والحاضر .

وقد ساقَ ابن عَسَاكِر عددًا وافرًا مِن مؤلفاته لم نذكرها في هذه العجالة ؛ خوفًا من الإطالة ، فمَنْ شاء فليراجع . وكذا أورد الكثير منها إسماعيل باشا البَغْدَادِيّ في كتابه « هِدْية العارفين » .

لقد سار على مذهب أبي الحسن الأَشْعَرِيِّ في الاعتقاد جمعٌ غفير من العُلمَاء وعامَّة المسلمين في الشَّرق والغرب ؛ تدريسًا وتعليمًا ، ويشهد بذلك الواقع المُشاهَد . ويكفي لبيان حقيقة مذهبه في الاعتقاد كونُ أولئك الحُفَّاظ الذين هم رؤوس أهل الحديث ، أمثال : الحافظ أبو بكر الإسماعيلي صاحب «المُستخرج على البُخَارِيِّ» ، ثم العَلَمُ المشهور الحافظ أبو بكر البَيهَقِيُّ ، ثم الحافظ الذي وُصِفَ بأنَّه أفضل المُحدِّثين بالشَّام في زمانه ابن عَسَاكِر ، كلُّهم أشاعرة . لقد كان كلٌّ واحدٍ مِن هؤلاء علَمًا في الحديث في زمانه .

ثم جاء على منوال هؤلاء العُلمَاء الأفذاذ الحافظ الموصوف بأنَّه أمير المؤمنين في الحديث أبو الفضل أحمد بن عليّ بن حجر العَسقَلانيُّ ، وكذلك سائر المُحدِّثين والحُفَّاظ والأئمَّة الذين كانوا أعلام الهدى في وقتهم ، جاءوا يُؤَيِّدُون مذهب الإمَام الأكبر الأَشْعَرِيِّ ، رحمه الله .

المحور السادس

الإمام أبو الحسن الأشعري فيلسوفا

الإمام أبو الحسن الأشعري فيلسوف أهل السنة والجماعة

عبد الرزاق قسوم

مُقدِّمَـة :

بين العَقيدة والفَلْسفة خيطٌ دقيقٌ وعميقٌ، لا يُدرِك كنهَهُ إلا الرَّاسخُون في العقيدة والفَلْسفة معًا. فإذا كانت العَقِيدةُ هي الحَبل المَتين الذي يربطنا بالله، فيبعث في عُقولنا وقُلوبنا الطُّمأنينَةَ واليقينَ، فإنَّ الفَلْسَفة على العكس من ذلك سلاحٌ ذو حَدَّين، فقد تُوصِلُنا إلى الإيمان الصَّحيح إنْ نحن أحسنَّا تنظيم خطوات البحث فيها، واعتمدنا على مُقدِّماتٍ منطقيَّةٍ سَليمةٍ، ولكن قد تُوصِلُنا إلى الزَّلَل والبُعد عن اليقين إن نحن لم نَتعمَّقْ فيها ولم نَتَّخذْ لها أفضل المَناهج وأيسر السُّبل.

لذلك فإنَّ الجَمعَ بين العقَيدة والفَلْسَفة ليس بِدْعًا من العِلم أو الفِقه في ثقَافتِنا، فقد وجدنا كثيرًا من عُلمَاء المسلمين، تَضَلَّعُوا في الفلسفة وفي العقيدة معًا، فحسُن إسلامهم، وسَلِمت فَلسفتُهم، ولَعلَّ من بين العُلمَاء الذين يُساقون في هذا المجال العالمُ الجليل أبو الحَسن الأشْعَريّ، إمام أهل السُّنَّة والجماعة.

ففي دِراستنَا لفكرِ الإمام أبي الحَسن الأشْعَريّ - مُزَوَّدين بالمنهجِ الفَلسَفيّ وبمَقولات الفلاسِفة - لا نجد أي عناءٍ في التَّعامل مع فِكرهِ، سواءٌ من حيثُ القضايا المَدروسة أو حتَّى من حيثُ المُصْطَلحُ المَعْرفيُّ، الذي غالبًا ما نجِده عند الفلاسفة، وعند شيخ أهل السُّنَّة والجَماعة، وهو ما حَدَا بنا إلى نعْتِه بـ « فيلَسُوفِ أهل السُّنَّة والجماعةِ »، مع التَّأكيد على خُصُوصيَّة الطَّابع الفَلْسفيِّ عنده.

إذًا السُّؤال الذي يُواجهنا وينبغي الوقوفُ عنده : ما هي دواعي اشتغاله أو عنايته أو اهتمامه بالفلسفة والتَّفَلْسُف وأسبابها؟

نعتقد أنَّ هناك أسبابًا كثيرة حَفَّزت الإمام أبا الحَسن الأشْعَريّ على المزج بين الفلسفة وعلم الكلام والاعتزالِ كنظرٍ عقلي ، وبين العقيدة كعبادة . ويمكن إجمال هذه الأسباب الدَّاعية ـ عنده ـ إلى التَّفَلْسُفِ وإلى العناية بالاشْتِغَال بالعلوم العَقليَّة في عصرِه ، إلى مجموعة أسبابٍ ؛ أهمها :

١ ـ التَّضلُّع في دراسةِ كتاب الله بعد حِفظه ، فالقُرآن كتابٌ عقليٌّ يدعو إلى استعمال النَّظر العقلي في أكثر من آية ، وإلى العناية بالعلم بمفهومه العام في أكثر من سورةٍ .

٢ ـ نشأتُه في العراق حيثُ انتشارُ العلوم العَقليَّة ، ثم ترعرعُه بين أحضان مدرسة الاعتزال التي من خَصائِصها الدَّعوةُ إلى العقل وإلى التأويل ، ثم مجالستُه لزعماء الاعتزال وتتلمذه عليهم إلى زمنٍ ما .

٣ ـ الاسْتقلاليَّة العَقليَّة التي تميَّزَ بها ، وإخْضَاعُه كلَّ الأحكام والمعارفِ التي تلقَّاها لميزان النَّصِّ وميزان العَقلِ ، وهو ما أدَّى به إلى مُخالفةِ أساتذته وحتَّى أقربِ النَّاس إليه وهو الجُبَّائيّ ، ثم مُناظرتِه لهم فيما اختلف فيه معهم .

٤ ـ الهاجسُ الذي كان يَسكُنُه ، وهو تَصْفيةُ العقيدة ممَّا قد يشوبُها من فَهْمٍ فَاسدٍ لها من البعض ، إلى جانب استنباط الأدلة العَقليَّة التي تُساعده على إرساء دعائِم الفَهْمِ الصَّحيح للنَّصِّ .

من هنا أمكن القول بأنَّ الإمام أبا الحَسن الأشْعَريّ حين وَجَدَ نفسهُ بين أحضان المُتكلِّمين المُتفلسفين لم يَمْنعْهُ ذلك من تأصيل علم الكلام وأسلَمَة

الفلسفة، وَفْقَ مفهومِهِ الصَّحيح للدِّين والفَلْسفة، فطَبَعَ النَّظر الفَلْسَفيَّ بطابعه الخاص، وجعله أبعد ما يكون ـ في فهمه له ـ عن الجانب السَّلبي فيه وهو الزَّيغ والضَّلال.

في ضوء هذه المُعطيات كلِّها تأتي هذه المحاولة الفكريَّة لتبرئة إمام أهل السُّنَّة والجماعة وإبرازِ الطَّابع العَقْلي الخاص الذي تَميَّزَ به، كما سنرى في الصَّفحاتِ التَّالية، وما تُسْفر عنه ـ مَنْهجيًا ـ من نتائجَ، وما أدَّى إلى نعتهِ بفيلسوف أهل السُّنَّة والجماعة.

١ ـ فَلسفةُ العَقِيدة:

تتميَّز نظَريَّة المعرفة التي قال بها الإمام أبو الحَسن الأشْعَريُّ بأنَّها تُؤسِّسُ العقيدة على أُسسٍ عقليَّة دَعَم بها تأويل النُّصُوص، فالمعرفة بالله تَعَالى ـ عند الإمام الأشْعَريِّ ـ طريقُها الاكتسابُ، والنَّظرُ في آياتهِ، والاستدلالُ عليه بأفعالِهِ، والمعرفةُ به في الآخرة ضرورةٌ، والمعرفة بصدق رُسل الله تَعَالى، والاستدلال بالمعجزات. فيقول: «إنَّ العلم بالله تَعَالى إيمانٌ والجهلَ به كُفْرٌ».

ويقول الأشْعَريّ أيضًا: «العِلْم بالواجب والنَّدب والحسن والقَبيح من أفْعالِ المكلفين، طريقُه الاكتسابُ والاستدلال، وأنَّه لا يُعلم شيء من ذلك ضرورةً ولا بديهةً»[١]. فالعلم بالله تَعَالى إيمانٌ، والجهل به كُفْر».

ويُقدِّم الإمام أبو الحسن الأشْعَريُّ في فلسَفته للعَقيدة مجموعةً من المقُولاتِ والمفَاهيم، يتَّخذها أدواتٍ مَعرفيَّةً لتَدعيم أُسُس المُعتَقَد من هذه

---

(١) ابن فُورَك: مُجرَّد مقالات الشَّيخ أبي الحسن الأشْعري، تحقيق دانيال جيماريه، بيروت ـ دار الشروق ١٩٨٧م، ١٥ـ١٦.

المفاهيم: الوُجودُ، والموجودُ، والعَدمُ، والعَقلُ، والعَالمُ، والصِّفَاتُ الإلهيّةُ، والكَينُونةُ، والعِلّةُ، والمَعلولُ، وهي كلُّها قَضايا أخضَعَها للبحث النَّظري، واستنْبَطَ من بحثها نَتائجَ تصبُّ كلُّها في باب تصحيح العقيدة.

وما يستوقفنا في تَفَلسُفِ الإمام أبي الحسن الأشْعَريّ العَقدي هو المنهج التَّطبيقي الذي يتَّخذه وسيلةً لتحديد المفاهيم وجعلِها من الوضوحِ والبداهةِ بحيثُ يُسلِّمُ بها كلُّ عَقْلٍ.

ومن ذلك ما يستوقفنا لديه عند تناوله لبيان مذهبه في معنى الحقيقةِ والمجاز، واستدلاله ببعضِ المُصْطَلحاتِ المُسْتَعْمَلةِ ممَّن يُسمِّيهم بأهلِ الصَّنْعَة، فهو يقولُ بأنَّ استعمالَنا الحَقيقةَ قد يتعدَّى الألفاظ والأقوال إلى ما عداها أيضًا، خلاف من ذهب من المعْتَزلة إلى أنَّها لا تقع إلَّا في القَولِ[1]، ويسوق للتَّدليل على حُكمهِ أمثلةً فيقول: إنَّ أصل معنى المجاز من التَّجوُّز، ومنه قولهم: «جُزتُ المكانَ إذا عَبرته»، ذلك إذا اسْتُعْمِل في القولِ، فتوسَّع في العِبارةِ وليس بحقيقةٍ[2]. فعلى هذا، إذا قُلنا: إنَّ الشيء قديمٌ، فحقيقةُ قَوْلِنا، نَفْسُ الشيء المُتقدِّم بوجوده على وجود ما حدثَ بعدهُ.

وإنَّما يُقالُ لبعضِ الأقوالِ والألفاظ: إنَّها مجازٌ، على معنى أنَّه قد يُجوَّزُ به عمَّا وُضِعَ له إلى ما لم يُوضَعْ له. ويسوق الأشْعَريّ أدلَّةً من القُرآن، كمثلِ قوله تَعالى: ﴿بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ [سبأ: ٣٣]، وذلك أنَّ المَكر يقع فيهما لا لهما. وكقوله عزَّ وجلَّ: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ﴾ [الكهف: ٧٧]، ولا إرادة في الحقيقةِ للجدارِ، ويَزيد القضيَّة تَوضيحًا حين يقول: «إنَّ المجازَ

(١) ابن فورك: مجرد مقالات الأشعري ٢٦.

(٢) المصدر نفسه ٢٦.

يُعرفُ بدليلٍ من عقلٍ أو سمعٍ أو حالٍ مُقترنة »[١].

وبالمنهج نفسه يُعالجُ المؤلّفُ قضية الوجود والموجود، فبيّن لنا بأنَّ الموجود ما أوجده له ما كان موجودًا له، ويُجرِي ذلك على معنى المعلوم، وأنَّ البّارئ تَعَالى موجودٌ لنا على معنى أنَّه معلومٌ لنا بوجودِنا له وعِلْمِنا به، وأنَّ معنى قوله تَعَالى: ﴿وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ﴾ [النور: ٣٩]، أنَّه عَلِمَ أنَّ الله عنده[٢]. وكان يقول: إنَّ الوجودَ على هذا المعنى لا يخلو من أنْ يكون موجودًا له أوَّلُ، وهو المعدومُ قبل وجودِه، أو وجودًا لا أوَّلَ له، وهو الوجودُ الذي لم يَزل موجودًا كائنًا ثابتًا[٣].

أمَّا عن الحُدُوثِ فيصِفُهُ بأنَّه أحدُ وصْفَي الوجود، وذلك أن يَكونَ وجودًا عن عدم، فأمَّا القِدم فهو وجود على شرط التقدُّم، « ولم يكن يُراعي في ذلك تَقدُّم الأَزَلِ بلا غايةٍ، دونَ تَقدُّم بغايةٍ، بل كان يقول: إنَّ المُحدَثَ يُوصَف بأنَّه قَديم على الحَقيقة، إذا أُريد به تَقدُّمه على ما حَدَث بَعده »[٤]. ويدلل الإمام الأشْعَريّ على قوله بالآية الكريمة، وهي قوله تَعَالى: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يس: ٣٩].

هكذا تتجلّى لنا فلسفة القضايا العَقَديَّة عند الإمام الأشْعَريّ، وإن كان تَفَلسُفُه ممَّا لا يجوز وضعهُ ضمنَ دائرةِ الفلسفة بالمعنى الاصْطِلاحي للفَلْسَفةِ، بل إنَّ الأصحَّ هو القول بأنه فيلسوفٌ بلا فلسفةٍ، وأنَّه عمِل على أسْلَمةِ الفَلْسَفةِ مِن مَنظورِه الخاصِّ.

---

(١) ابن فورك: مجرد مقالات الأشعري ٢٧.

(٢) المصدر نفسه ٢٧.

(٣) المصدر نفسه ٢٧.

(٤) المصدر نفسه ٢٧.

٢ ـ أسْلَمة الفَلْسَفةِ :

يتطرّقُ الإمامُ أبو الحَسن الأشْعَريُّ إلى قَضايا ذاتِ صِلَة وثيقةٍ بالفَلْسفة ، فيتنَاولُها بكلِّ دقَّةٍ ، ولكن بمنهجيَّة إسلاميَّة ، ومن ذلك قضيةُ « الزّمن » ، فهو يُؤصِّلُها تحت« مَفهوم الآجال » ، وينْجِتُ منها عِدَّةَ مُصطلحات ؛ كالحين ، والوَقت ، والأجل ، والزَّمان ، ممَّا تتقاربُ معانيها ، وهي كُلُّها مُصطلحاتٌ قُرآنيّة ، فيقول عنها : وإنَّ كلَّ حادثٍ حالَ حُدُوثِهِ ، وأنَّ الأَفْعَالَ ـ على الإطلاق ـ بحدوثها لا تقتضي مكانًا ولا زمانًا ؛ لأنَّ الزّمانَ ـ كما يقول الفلاسفة ـ أو الزّمان أو المكان كما يقول : هما مُحْدَثَان . وهكذا يَحكُمُ بتهافتِ حُكْم الفَلاسِفةِ بتقدُّم الزّمان والمكان ، فيقول : « فلو كان كذلك [أي : لو كانَ الزّمان والمكانُ قديمين] لتَعلَّق كلُّ مكانٍ بمكانٍ ، وكلُّ زمانٍ بزمانٍ ، ولا إلى غاية ، وذلك فاسد »[١] . ويزيد القَضيَّة تَوضيحًا حين يُضِيفُ : « فعلى هذا إذا قيل : أجَلُ الدَّيْن » ، المرادُ به الوقت الذي يحلّ فيه الدَّيْنُ ، فكان لصَاحبِه أن يُطالِبَ به ، وأجَلُ الحياةِ حال حُدُوثها ، وأجَلُ الموت حالُ حُدُوثِه[٢] .

ينتهي فَيلسوفُ أهل السُّنَّة والجماعة إلى نَعْتِ أقوالِ الفَلاسِفةِ في الآجال والأزْمِنَةِ بأنّها مقالاتٌ فاسدة ويقول : هذه هو نُكتةُ الخِلاف في هذا الباب بيْننا وبين القَدريَّة ، ويسوقُ للتّدليل على فَسادِ مَقُولاتِهم مجموعةً من الأدلّة ، ومنها :

١ ـ إنَّا نَقولُ بأنَّ المقتولَ مَيِّتٌ ، مات بأجله كمَن ليس بمقتول ، فإنَّه إنمَّا مات بأجله المعلوم له المقدَّر .

---

(١) ابن فورك : مجرد مقالات الأشعري ١٣٥.

(٢) المصدر نفسه.

٢ ـ يستحيلُ قَول من قال : إنَّ ما لم يَبلغه من الوقتِ أجله .

٣ ـ كما يستحيلُ قولُ مَنْ قال فيما لم يحدث فيه من الحياة : إنَّ حياته أو مَوتَه على الحقيقة ، وإنَّما يُقال ذلك توسُّعًا ومَجازًا .

ثم يَأوي الإمام أبو الحسن إلى النَّبعِ القُرآنيِّ ليغرِفَ منه للحُكْم بتهَافُتِ المُخَالِفين ؛ فيقول : وعلى هذا يعتمد قوله عزَّ وجلَّ : ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف : ٣٤] ، كما يتناول الإمام قول الله تَعَالى : ﴿ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ﴾ [الأنعام : ٢] ، إنَّ ذلك أجَلُ القيامة ، وهو عند بَعث الخَلق وحَشْرِهم للثَّوابِ والعِقابِ .

وفي مجالٍ آخرَ حظي عند الفَلاسِفة والمتكلِّمينَ بعناية كبيرة ، وهو العَدلُ ونسبتُه إلى الله . فالإمامُ أبو الحسنِ بعد أنْ يُوطِّئ لهذا بكلِّ التَّعريفاتِ اللُّغويَّة والاصْطلاحيَّة ، ويَعْمِدَ إلى اسْتخْلاصِ جُملةٍ من الأحْكَامِ تُستنبَطُ كلُّها من الإسلامِ ، وتقودُ إلى أسْلَمةِ المفاهيم الفَلسفيَّة والكلاميَّة ؛ من ذلك قوله في الجملة : « أفْعَالُ الله تَعَالى كُلُّها عَدلٌ وحِكمةٌ وحَقٌّ وصوابٌ ، وحسَنٌ لأعيانها لا لمعنًى ، وليسَ فيها شيء منه قبيحًا ، ولا مِنه سفهًا وجورًا وظُلمًا »[١] .

إنَّ قائمة القضَايا الفَلْسَفيَّة والكلاميَّة تدخلُ ضِمْن سلسلةٍ طويلةٍ من المقُولاتِ والمفَاهيم والأحْكَام ـ مثل قِدم العِلَّة والمعْلولِ أو حُدُوثِها ، والقُدرة على الظُّلمِ ، وقضيَّة الإيمان والفِسق ـ التي أفاضَ فيها المُتكلِّمون والفَلاسِفة ، ولا سيَّما المُعْتَزِلة منْهم ، ومذهبهم في مصيرِ أطْفالِ المُشْركين ، وغير ذلك من القضَايا التي أسَالتْ حِبْر العُلمَاءِ .

---

(١) ابن فورك : مُجرَّد مَقالات الأشْعَريّ ١٤٠.

إنَّ الإمام أبا الحسنِ الأشْعَريّ قد خصّص لهذه القضايا كُلّها حيّزًا طَويلًا من مُؤلفاتِه، ولا سيّما الكتاب الذي لخّص مواقفه وأحْكامَه من مواقف وأحْكَام الفَلاسِفة في قضايا العقيدة، وهو كتاب «مُجرّد مَقَالات الشّيخ أبي الحسن الأشْعَريّ».

وما يُمكن أنْ ينتهي إليه الدَّارسُ من تحليلِه لمذهَبِ إمامِ أهَلِ السُنَّة والجماعةِ في قضايا العَقيدة، وموقف الفَلاسِفةِ والمتَكلّمين منها ـ أنَّه وضع لها ميزانًا صحيحًا، هو ميزان العَقل الإسْلامي، فشخَّصَها وحلَّلها واسْتنْبطَ منها أحْكامًا هي التي صبَغَها بالصِّبْغة الإسْلاميّة بعد أنْ فَكّكَها ونزعَ منها كلَّ ألغام الإلحادِ والزَّيغ، وأصَّلَها، حتَّى غَدَتْ مَقُولاتٍ إسْلاميّةً يتقبَّلُها كلُّ عقلٍ سليمٍ.

٣ ـ فيلسوفٌ.. وفَلاسِفة:

ليسَ من التَّجاوزِ نعتُ إمام أهل السُنَّة والجَماعة أبي الحَسن الأشْعَريّ بالفيلسوفِ؛ خُصُوصًا إذا كُنّا نعني بالفَلْسفةِ سموَّ منْهجها وعُلُوَّ حِكمَتها وقُدْسيَّة غايتِها، بالوصول إلى المُشتغِلين بها إلى اليقين، كما أنَّ الفلسفةَ الموسُومةَ هُنا هي ما تبنَّاها شيخُ أهل السُنَّة والجماعة، أي: القَائمةُ على أساسِ العَقلِ المؤصَّلِ بالكتابِ والسُنَّة والفَهْمِ الصَّحيح لهما.

ذلك أنَّ الدَّارسَ لكتاب الشَّيخ أبي الحَسن الأشْعَريِّ يُدرك ولأولِ وهْلة أنَّ إمامنا ـ شأنُه في ذلك شأنُ الكثير من عُلمَاء المسلمين كالغزالي وحتَّى أبي الوليد بن رُشد ـ قد دنا من اللَّهب الفَلْسفي، ولكنَّه لم يحترِقْ بشظاياه. فمن خلالِ عناوين كُتبه؛ كـ«الإبانة عن أُصولِ الدِّيانة»، وكتاب «مقالات الإسلاميين واختلاف المُصلِّين»، و«اللُّمع في الرَّدِّ على أهل الزَّيغ والبدع»، و«استحسان الخوض في علم الكلام» وغيرِها ـ يَلْمِسُ الدَّارسُ الصِّبْغةَ

العَقليَّة لمؤلَّفاتِه ، وهو ما أكْسَبَ المُؤلِّفَ هذه المكانةَ العِلْميَّةَ التي جَعلتْ من مَذْهبِهِ مَذْهبَ أهلِ السُّنَّة والجماعة كما هو معْلُومٌ .

وإنَّ ممَّا أهَّلَه لهذا الموقع وجعلَ جماعةَ المسلمين يَرتضُونه لهم إمامًا ـ هو كما قال فيلسوفُنا الأستاذ أحمد فؤاد الأهواني : « لم يكن الأشْعَريّ ليظفرَ بهذا التأييد إلَّا لأنَّه اعتمدَ على أُسُسٍ عقليَّة وأدلةٍ منطقيَّة اكْتَسبها من إيغالِ المُعْتَزِلة في النَّظر العقْليّ ، وما اكْتسبُوه من معرفة بالمنطق اليوناني ، سواءٌ في البراهين المنطقيَّة وترتيبِ الأقْيسَة للوصولِ إلى نتائجَ يقينيَّةٍ أم في المباحثِ الطبيعيَّةِ الخاصَّةِ بتركيبِ المَادَّة وما تمتازُ به من حركة أو نُمُوِّ الكائنات الحيَّة »[1] .

تلك ـ إذًا ـ هي دَوافعُ الاشْتغالِ بالنَّظر العقليّ عند إمام أهلِ السُّنَّةِ والجَماعةِ ، فإذا أُضيفَ إلى ذلك تَضلُّعٌ عَقَديٌّ إسلاميٌّ وقابليَّةٌ عَقليَّةٌ للجدلِ ومقَارعة للخصومِ ؛ أمكن الإمساكُ بأطرافِ المَلكاتِ الفَلْسَفيَّة عند مؤلِّف مَقَالات الإسلاميِّين .

فكيف تعاملَ أبو الحسَن الأشْعَريُّ مع الفلاسفة؟ وما هي القضَايا الفَلسفيَّة التي أخضعها للبحث والنِّقاش؟

لم يُعْلِن الإمام أبو الحَسن الأشْعَريُّ عن تبنِّيه للنَّظريات الفَلْسفيَّة صراحةً ولا لانتمائه لأهل الصَّنْعَة ـ كما يَصِفُهم ـ في خُصُوصِيَّات مَذهبهم ، ولكنَّه تعاملَ معَهم من منهج الإثبات بالخُلْفِ ، أي : إنَّه اطَّلع على أدقِّ المفَاهيم الفَلْسفيَّة التي لم تَكن في الكِتاب والسُّنَّة ، وناقشهم فيها مُناقشةً دقيقةً .

فالأشْعَريُّ يُجيز لنَفسهِ الخَوضَ في أمور جديدة لم تَرِدْ في القُرآن

---

(١) أحمد فؤاد الأهواني : بحث مقالات الإسلاميِّين ، سلسلة تُراث الإنسانيَّة ، المجلد الثَّاني ، ديسمبر ١٩٦٤ م ، ٣٦٦.

والسُّنَّة؛ مثل مباحث الحركة والسُّكون والجسم والعَرض، وهي مباحثُ شَاعت بعد نَقل الفَلْسَفةِ اليُونانيَّة، بل إنَّه يرى أنَّ مثلَ هذا النَّظر واجبٌ لرفع الشُّبهة وتثْبيتِ الحُجَّة وإزالةِ الحيْرة والشُّكوكِ من النُّفوس - في سبيل الرَّدِّ على المبتدِعةِ والمُخالِفين[١].

فمثلًا في الموضُوع الذي يُسمِّيه الفَلاسِفةُ التَّوَلُّد كفعلٍ مُتَوَلِّد وفعلٍ مُبَاشِر؛ فيقول: «إنَّ المُباشَرةَ أصلٌ من إلصاق بشرة ببشرة، ولا يصح أنْ تَكون للفعل بشرةٌ، وكذلك القَول للقول: إنَّه مُتولِّد أو مولود، فيقول: إنَّ الأعْرَاضَ لا يصح فيها التَّوَلُّدُ والتَّوليدُ؛ لأنَّ ذلك في الحقيقة من صِفَاتِ الأجسامِ والجواهرِ، أو من صِفَاتِ المُحْدَث المُخْتَرَع، وكِلا الوَصْفين في العَرَض مُمتنعٌ»[٢].

كما خَالفَ الأشْعَريُّ الفَلاسِفةَ في قضية الحَوادث، فَذهَبَ إلى: «أنَّ الحَوادِثَ كُلَّها مُختَرَعةٌ لله تَعالى ابتداءً وإبْدَاعًا من غيرِ سببٍ ولا عِلَّةٍ تُولِّدُها».

أمَّا الطَّبائعيُّون - كما يقول إمامُ أهل السُّنَّة والجماعة - فإنَّهم أجازوا حُدوثَ أفعال محكَمة، ابتداءً من غير حَيٍّ ولا عَالِمٍ ولا قَادِرٍ، والمُعْتَزِلةُ أجازوا مثل ذلك على طريق التَّولُّد، حتَّى زادوا على الطَّبائعيِّين فيه فقالوا: «جائزٌ حُدُوثُ فعلٍ لا فاعلَ له في الحالِ»، وانتهى إلى القول بأنَّ قولَ المُعْتَزِلة وقولَ الطَّبائعيِّين مُجتمعانِ في الفَسادِ، وفي مكان آخرَ نَجد إمَامَنَا يتَصدَّى للفَلاسفة في قضيَّة «العِلِّيَّة»، ويقول: «فأمَّا مَا قالت الفَلاسِفةُ من المراكز والمعادن فذلك يرجعُ إلى المعتاد الذي يجوز تَغَيُّرُه، لا إلى ما لا يصحُّ أنْ يَحدُثَ على خلافِه، وذلك كحركةِ النَّارِ صعدًا وحركة الحجر

(١) المرجع نفسه ٣٦١.

(٢) ابن فورك: مُجرَّد مَقالات الأشْعَريِّ ١٣١.

سفلًا ، فإنَّ ذلك لا لطبعٍ مُوجِبٍ لذلك ولا لِسببٍ مُوَلِّدٍ له ، بل جائزٌ في قدرة المُخْترِعِ لحركة النَّار صعدًا أنْ يَخلُقَ فيها بدل ذلك الحركة سفلًا ، ويخلق في الحجر حركة صعدًا ، وأنْ يَرفعَ عن النَّارِ البُرُودةَ والرُّطُوبة ، وأنْ يَخلُقَ فيها الحرارةَ واليبوسةَ ... إلخ » .

هكذا نَجِدُ الإمامَ الأشْعَرِيَّ يَتصدَّى إلى نظريَّات الفَلاسِفَة ومَنْ شايعهم ، فيعرِضُها بكلِّ مَوضوعيَّة ثم يُناقشها ويُبطِلُها بأدِلَّة عَقْليَّة أيضًا .

وكما فعَلَ مُؤلِّفُنا مع الفلاسفة فعل مع المُعْتَزلة أيضًا ، ولكنه مع المُعْتَزلة ناقشهم من داخل الحُجَّة الإسْلاميَّة ، ولذلك نجده في تفسيره الذي سمَّاه « تَفْسير القُرآن والرَّدّ على من خالف البيان من أهلِ الإفك والبُهتانِ » ، يُعلل لذلك بقوله : « أمَّا بعدُ فإنَّ أهلَ الزَّيغ والتَّضليل تأوَّلوا القُرآن على آرائِهم وفسَّروه على أهوائِهم تَفْسيرًا لَم يُنزِل الله به سُلْطانًا ، ولا رووه عن رسولِ ربِّ العالَمين ، ولا عن السَّلفِ المُتقدِّمين ، وإنما أخذوا تَفْسيرَهم عن أبي الهذيل وإبراهيم النَّظَّام والفُوطِي والجُبَّائي وجعفرِ بن حَربٍ وجعفرِ بن مُبشِّرٍ والإسْكافيِّ والبَلْخيِّ وغيرِهم من قادة الضَّلال من المُعْتَزلةِ الجُهَّالِ »[1] .

إنَّ ما نستنتجه مَنْهجيًا من أقْوالِ الأشْعري أنَّه يُناقِش الفَلاسِفَة الطَّبيعيِّين بمنهجٍ عقليٍّ ، بينما يُجادِل المُعْتَزلة بمنْهجٍ دينيٍّ عقليٍّ معًا ، ومن القضايا الحسَّاسة التي أثارت جَدلًا كبيرًا في الفكر الإسْلامي وكانت مِحلَّ خلافٍ بين الأشْعَريّ ومخالفيه من المُتكلِّمين ـ ولا سيَّما المُعْتَزلة ـ قضيَّةُ خَلْقِ القُرآنِ ، ففي هذه المسألة يَنْتهي الأشْعَريّ إلى حُكمٍ وسَط ، فيقول : « بأنَّ القُرآنَ الكَريمَ كلامُ الله قَديمٌ في معانيه ، حَادثٌ في ألفاظِهِ ، وبذلك يَكونُ قد أرضى الطَّرَفين »[2] .

(١) أحمد فؤاد الأهواني : بحث مقالات الإسلاميين ٣٦٢.

(٢) المرجع نفسه ، ٣٦٧.

وهذه القَضيَّةُ تُضافُ إلى قضايا أُخرى كانت موضُوعَ خِلافٍ بين الأشْعَريّ ومُخالِفيه، مثل صِفات الله، والقضاء والقَدَر، وكالشَّفاعة، وعذاب القَبْر، وعدم تكفير أيِّ واحد من أهل القِبْلة... إلخ(١).

٤ ـ خُصُوصيَّات فَلسفة الأشْعَريّ:

قد لا نُجانِبُ الصَّوابَ إذا قُلنا بأنَّ من خُصُوصيَّات فلسفة الأشْعَريِّ ـ كما يُحدِّدها هو ـ اللا تَفَلْسُف بالمفهوم الاصْطِلاحي للفَلْسَفة، كما يُحدِّدها أهل الصَّنْعة، فمنهجُه التَّفْكيكيُّ التَّأصيليُّ هَدَفُه نَزعُ كُلِّ أنواع الشَّطط العَقليّ عن الفَلْسَفة الإنْسَانيَّة، وصِيَاغَتُها حسَب المفهوم العِلْمي المعرفي في أسْمى دِلَالَاته.

فالإمام الأشْعَريّ يتَّخذُ العِلمَ مُستندًا إلى العالم المعْلوم، ومعنى العِلم عنده ما به يُعلم العالِم المعْلوم، أي: إنَّ الله تَعَالى عالِمٌ بعلمٍ من حيثُ إنَّه لو كان عالمًا بنفْسهِ كانت نفسه عالمًا. وبذلك يكون قد أبْطَلَ قولَ مَنْ يقول: «إنَّ العَالِمَ كان عَالمًا بالعِلم للعلم».

ويتساءل الأشْعَريّ قائلًا: «إنْ قال قائلٌ: فإذا كان العَالم عالمًا، ألأجْلِ أنَّ العالِمَ عَلِم، أم لأجل أنَّ العلم علم، وأنَّه مُضافٌ إليه؟»، فأبْطَلها وقال: «إنَّما كان العَالِم عالمًا لِما له اشتقَّ مِنه اسم العالِم وهو العلمُ»(٢)، ومن هُنا ينْتَهي إمامُنا إلى القولِ بشموليَّة العِلم ليشملَ اليَقينَ والفَهْمَ والفِطنَة والدِّرَاية والعَقلَ والفِقهَ، فكلُّ ذلك عنده بمعنى العِلم، وأنَّ البَارئَ تَعَالى، إنَّما اختُصَّ بوصف العِلم اتِّباعًا له في تسميته نَفسِه بذلك كمن دُونَ هذه الأسماء(٣).

(١) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) ابن فورك: مُجرَّد مَقَالات الأشْعَريّ ١١.

(٣) المصدر نفسه.

وهكذا فهو يُنْكِرُ قَولَ من قَال من المُعْتَزلة : إنَّ الإدراكَ هو العِلمُ بالمُدرَكِ .

وعندما يتناول الإمامُ الأشْعَريُّ مَدَارك العلومِ ، يقول : « إنَّ العُلومَ كُلَّها تُدرَك من ثلاثة أوجه : من جهةِ الحِسّ ، والخبرِ ، والنَّظر ، فالحواسُّ الخمسةُ والأخبارُ المتُواترة تَحدُثُ عنها العُلومُ الضَّروريَّة إذا وردت على شُروطها ، وأنَّ النَّظر هو الفِكرُ والتَّأمل والاعتبارُ والمقايَسةُ ، وردُّ ما غَابَ عن الحِسّ إلى ما وُجِدَ العِلمُ به فيه لاستوائها في المعنى واجتماعها في العِلَّة »[1] .

ويسُوقُ الإمامُ الأشْعَريّ تَوضيحًا لذلك بهذا المثل ؛ فبعض الحَواسّ كالذَّوق عند المُتصوِّفة ـ ويلحق به الشَّم واللَّمس ـ فذلك مجال إذا أُريد بذلك المُمَارَسة ، أمَّا إذا أُريد بذلك الإدراكُ فهو جائزٌ عند الأشْعَريّ[2] .

إنَّ هذه الخُصُوصيَّاتِ المُتعلِّقةَ بالحواسّ والإدْراكِ عند الإمامِ الأشْعَريّ تُذكِّرُنَا بما دار من نقاشٍ حولها عند الفَلاسِفة المحدَثين ، ولا سيَّما عند أبي الفَلْسَفة الحديثة « رُونيه ديكارت » ، عندما شَكَّكَ في الحواسّ كأدواتٍ للمعرفةِ اليقينيَّةِ مُتَّهِمًا إيَّاها بالخِداعِ .

أمَّا دَلائِلُ العُقولِ عنده فالمرادُ بها العلامات التي وُصلت بها العلومُ المكُتَسبة والمجتلَبَة بالنَّظرِ والفكرة والتَّأمل[3] ، لقد أفَاضَ الإمامُ الأشْعَريّ كثيرًا في هذه الخُصُوصيَّات وجَعَل منها قضايا بالغةَ الأهميَّة في نظريَّة المعرفة المُحدَّدة لمذهَبِه الفَلسَفيّ المُتميِّزِ ، كما أسْلفنا .

كَما أنَّ من خُصُوصيَّات فَلْسَفة إمام أهل السُّنَّة والجماعة الموضوعيَّةَ

---

(١) ابن فورك : مجرد مقالات الأشعري ١٧.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه ٣٢.

العِلْمِيَّةَ التي جَعَلته ينفتحُ على كلِّ الآراء، وفي مُقدِّمتها المُخالفون لمذهبِهِ الفَلسَفيِّ.

٥ ـ الانْفِتَاحُ على آراءِ المخالِفينَ:

إنَّ ممَّا ينْبَغي التَّوقفُ عنده في فكر الإمام الأشْعَريِّ تَبنِّيه لمذهب الإثبات بالخُلف في التَّعامل مع مُخالِفيه؛ فهو يسوقُ قبل إعطاءِ حُكمِهِ أقوالَ مُخالِفيه في المسْألةِ، ثم يُخضِعُها للتَّحليل، ويُبقي منها على ما يجوزُ إبقاؤه مُسْتخدِمًا مُصطلَحه: «فذلك جائزٌ» وإمَّا بالحُكمِ بتهافُتِ الجانبِ المُجانِبِ للصَّوابِ عنده، فيُتبعُهُ بقوله: «وذلك باطلٌ»، إنَّ هذا الموقفَ من الإمام الأشْعَريِّ يُذكِّرنا بموقف الإمام أبي حامد الغزالي في كتابه «تَهافُت الفَلاسِفة»، فهو يَغُوص في فكر الفَلاسِفةِ، ويعرض آراءهم بكلِّ أمانةٍ، ثم يَعْمِد إلى إبْطَالِها، بنفْسِ حُجَّتِهم العَقليَّة، وذلك ما نَجِده عند الإمام أبي الحسنِ الأشْعَريِّ.

وما أكثر القضَايَا العَقليَّة والعَقَديَّة التي اختلَفَ فيها الإمامُ الأشْعَريّ مع الفَلاسِفةِ وعُلمَاءِ الكلامِ؛ مثل: العلمِ، والمعرفة، والإدْراك، والحَواسّ، ورُؤية الله في الدُّنيا وفي الآخرة، ولا يتحرَّج إمامُ أهلِ السُّنَّة من الحُكْمِ بعدم صَواب بعضِ رواة الحديث، كأمِّنا السَّيدة عائشة في إبطال رؤية نبيِّنا محمَّد ﷺ لله في الدُّنيا مُلتمِسًا لها تَأويلًا يُعطي فهمَها معنًى آخرَ.

فمثلًا عندما يَتحدَّث عن العِلم بالله يُقدِّمُه «بأنَّه إيمانٌ والجَهل به كُفْر، وأنَّه لا يصحُّ وجود العِلم به مع الجهل شَرعًا لا عَقلًا؛ لإجماعهم أنَّه لا يكون مُؤمِنًا كَافرًا في حالٍ معًا»، لكنه لا يَتوقَّف عند هذا الحدِّ، بل يذهبُ إلى أبعدَ من ذلك «فيُجيز أنْ يجتمع العِلم مع الجهل بشيء واحد في غيرِهِ من وجهين»، كَمَا أجاز أيضًا أنْ يُعلَمَ الشيءُ الواحد بعلومٍ كثيرة مُختلفة

كنحو عِلْمِنا بالسَّوادِ أنَّه عَرَضٌ وأنَّه حادثٌ ، وأنَّه ممَّا لا يجوز بقاؤه ، وكل ذلك يُعلم بدليلٍ وطريقٍ غيرِ طريقِ صاحبِه[١] .

كما أنَّ إمامنا يُخالف القائلين من المعتزلة بأنَّ الإدراكَ بالبصر يقتضي الإحاطةَ بالْمدْرَك ، وأنَّه يُرى بالبصر ولا يُدرك ، فكان يَرى خلاف ذلك ، كما أنَّه يُفصِّلُ القولَ بكيفيَّة الرُّؤية ؛ بأنَّه يُرى بلا كَيْفيَّة ، كما يُعلم بلا كَيْفيَّة ، ومن ثَمَّ جوازُ رؤيةِ المؤمنين لهُ تَعالى يوم القيامة ، خِلافًا لِما ذهبَ إليه المُعْتَزِلةُ .

إنَّ خُصوصيَّةَ مذهبِ الإمامِ الأشْعَريّ الفَلْسفيّ ، وانفتاحَهُ على مُخالفيهِ إنَّما يَعْكِسانِ قوَّته في الجدلِ ؛ فقد كان صاحبَ مُناظرةٍ في المجالسِ ، وكان ذَا إقدامٍ على الخُصُومِ ، وقد أفادته هذه المزايا العَقْليَّةُ في الرَّدِّ على المُعْتَزِلَةِ وإفْحَامِهم بالحُجَّة حتَّى قيل في ذلك : « كانت المُعْتَزِلةُ قد رفعوا رؤوسهم حتَّى أظهر الله تَعَالى الأشْعَريَّ ، فحَجَزهم في أقماع السَّمسِم »[٢] .

هذا ولا نودُّ الخَوضَ في الأسباب التي أدَّتْ بالإمامِ الأشْعَريّ إلى أنْ يَخلعَ جُبَّةَ الاعتزال ، والانفصالِ عن شيخها الجُبَّائيّ ، فذلك حديثٌ يطول ؛ لكثرةِ الرواياتِ والتَّفاصيلِ بخصُوصِهِ ، ولكننا نكتفي بالقولِ بأنَّ إمامَ أهلِ السُّنَّة والجماعة قد اسْتفادَ كثيرًا من مرحلة اعتزالِه في الذَّبِّ عن العَقِيدة ، وفي المزْجِ بين الدَّليلِ العقليّ والدليلِ النَّقليّ ، ثُمَّ من اتِّساعِ مَداركه العَقليَّةِ بالاطِّلاعِ على حُججِ المخَالِفين ، فمكَّنه ذلك من اسْتنْباطِ أحكامٍ من صميم أحْكامِهم المضطربة ، مع التَّأكيد على حقيقةٍ عقليَّة وعَقَديَّة مُهمَّةٍ ، وهي أنَّ ممَّا أوْصى به في نهاية حياتِهِ أنَّه لا يُكفِّرُ أحَدًا من أهلِ القِبْلة ، وهذا يَعْكِسُ عُمقَ إيمانِهِ وقوَّة تَسامحِه .

---

(١) ابن فورك : مجرد مقالات الأشعري ١٦.

(٢) أحمد فؤاد الأهواني : المرجع نفسه ٣٥٩.

الخاتمـة :

إنَّ الدَّارسَ ليَحارُ حقًّا في تصنيف فكر إمامِ أهلِ السُّنَّة والجماعةِ على سُلَّم التَّفكير العَقْليِّ ودَرَجات الإيمان العَقَديِّ، فهذا العالِم الموسُوعيّ هو ممَّن تعدَّدتْ ألوانُ معرفتِهم، وتنوَّعتْ مَدارسُ مذاهبِهم، فقد تَنازعَ أهلُ الفِقه في مذهبه، فنسبه كلُّ مذهبٍ إليه؛ كالحنفيَّة، والشَّافعيَّة، والمالكيَّة التي كان ينتمي إليها في أصحِّ الأقْوالِ، كما عُرف بتَضلُّعِه في علمِ التَّصوفِ وعلمِ الكلامِ وأصْنافٍ من العلومِ الأُخرى، مما يَعكسُ اطِّلاعَه الواسعَ وتسامحَه مع كُلِّ المذاهِبِ.

على أنَّ هذا التَّضلُّعَ العلميَّ والتَّسامح الفكريَّ لم يكن ليَعصِمَ الإمامَ الأشْعَريَّ من النَّقد والهجومِ، ولعلَّ أكثرَ من شنَّعَ عليه بالأنْدلسِ الإمامُ ابن حزم في كتابِهِ «النَّصائح المنجية من الفَضَائح المُخْزية» أو« النَّصائح والفضَائح». وكتاب آخر بعنوان «اليَقينُ في النَّقضِ على المُلْحِدين المُحتجِّين عن إبليس اللَّعين، وسَائِر الكَافِرين»، وما كان لهذا العَالِم الظَّاهري وأمثاله أنْ يشُنُّوا على الأشْعَريِّ مثلَ هذا الهجوم، لولا تباينٌ واضِحٌ بينه وبينهم في المنْهَج، ولولا تهديد من خَطِّه لاتِّجاهِهِم النَّصيِّ الذي يرفُضُ الاتِّجاه العَقْليَّ كما طبَّقَهُ إمام أهل السُّنَّة والجَمَاعة.

ولعلَّ ما يُثير الدَّهشةَ والاسْتغْرابَ أنَّ بعضَ الفُقَهاء في المغربِ قد سوَّوا بين المذهبِ الأشْعَريِّ والمذهب الكَلامي في التبديع، ناهيكَ أنَّ ابن عبدِ البرِّ نقلَ كلامًا للفقيه المالكي «ابن خُوَيزِ مَندَاد» في كتاب له بعنوان «الشَّهادات» جاء فيه: «أهل الأهواءِ عند مالكٍ وسَائِر أصحابِنا هم أهلُ الكلامِ؛ فكلُّ مُتكلِّم فهو من أهلِ الأهواءِ والبِدَع، أشعريًّا كان أو غير

أشْعَريٌّ، ولا تُقبلُ لهُ شهادةٌ في الإسْلام أبدًا، ويُهجرُ ويُؤَدَّبُ على البِدعةِ، فإنْ تمادى عليها اسْتُتِيبَ منْها»(١).

على أنَّ هذا كُلَّه إنَّما يُقَدَّمُ كدليلٍ على المكانةِ التي بَلغَها الإمام أبو الحسنِ الأشْعَريُّ في الفكر الإسْلامي، ويُبيِّن مدى الحَرجِ الذي وَضع فيه بعض النَّصِّيِّين والمُتكلِّمين في إبْطالِ مواقفهم، فإليه يعودُ الفضلُ في تصحيحِ المفَاهيمِ وتأْصِيلِها.

كما أنَّه دقَّقَ وعَمَّقَ مفهومَ الفَلْسَفة؛ فخَلَّصَها مما أَلْصَقَها به بعضُ الفَلاسِفةِ والمتكلِّمين، ومنَحَها البُعدَ العَقَديَّ المفْقُودَ فيها، إلى جانب هذا كلِّه أعْملَ العَقْلَ في بعضِ المفَاهيم المُتَّسِمَة بالضَّبابِيَّة، فَمفْهومُ التَّقِيَّة ـ الذي كان غالبًا ما يُنسبُ إلى الشِّيعةِ ـ أخذ به الإمامُ الأشْعَريُّ وقيَّده بضمانات، فقد: «كان يُجوِّزُ على الإمام التَّقِيَّةَ، إذا غَلَبَهُ أعداؤُهُ، ولم يُمكِنْه دَفْعُهم بما عِنْده من العُدَّة، وأنَّه لا يَخرُجُ بذلك عن إمامته»(٢).

لقد أبان هذا العَالِمُ الجليلُ عن استعدادٍ فطريٍّ مُتميِّز للتَّعامل مع التَّفلْسُف مع حصانةٍ عَقَديَّة لا يُمكِنُ اخْتراقُها، فهو يُناقِش الفَلاسِفةَ في أدقِّ مُصْطلحاتِهم كقضيَّة: «الإنْسَان وَحدُه»، فجرى معه حوار على هذا النحو: «إذا كان الإنْسَان هو الجزء عندكم، وهو ذو أبعاض وأجزاء، فحدِّثُونا إذا حلَّ الموتُ في بعضٍ من أبْعَاضِه، فهل يجبُ أنْ يكونَ الإنْسَانُ ميتًا؟»، فإنْ قالوا: الإنْسَانُ ميِّتٌ ـ لَزِمَهُم أنَّ الحياةَ إذا حلَّتْ في بعضٍ من

(١) ابن عبد البر القُرطبي: جامع بيان العلم وفضله، وما ينبغي في روايته وحمله، بيروت ـ دار الفكر ٢: ٩٦، نقلًا عن جُهود علماء المغرب في الدِّفاع عن عقيدة أهل السُّنَّة للدكتور إبراهيم التّهامي، الجزائر ـ دار الرِّسالة، ١٨٣.

(٢) ابن فورك: مُجرَّد مَقالات الأشْعَريّ ١٨٥.

أبعاضِه كان الكيان حيًا[١]، وكذلك الشّأنُ في إنكارِه قولَ الفَلاسِفةِ في حدِّهم الإنسانَ بأنّه حيٌّ ناطقٌ مائِتٌ، ويقول: «إنَّ ذلك حدٌّ مُركَّبٌ ممّا لا يصحُّ اجتماعُه من الحياةِ والموتِ»[٢].

وما يمكنُ التّأكيدُ عليه في ضوء كُلِّ هذا أنَّ ما كانَ يقُومُ به الإمامُ الأشْعَريُّ في مناقشةِ خُصُومِه ومُخالِفيه كان يَطْبعُه أدبُ الجَدل وأدبُ الحِوار، ممّا لا يُفْسِدُ للودِّ قَضيَّةً، ولا يُبْطِلُ للعَقيدَةِ أسَاسًا، وكثيرةٌ هي الأمثلةُ التي ساقَها المؤلِّفُ في هذا المجالِ ممّا يَطول ذِكرُه.

وخُلاصةُ القولِ أنَّ إمامَ أهلِ السُّنَّة والجَمَاعة قد جمَعَ في براعةٍ كَامِلةٍ بين فَلْسَفتِه للعَقيدةِ، بالمعنى الصَّحيح للفَلْسَفة، وأَضْفى على الفَلْسَفة طَابِعًا عقَديًّا أخْرجها به من عَالَمِ الأهوَاءِ والزَّيغ والبِدَعِ إلى عالَمِ الإيمانِ واليقينِ، وكفاه ذلك فخْرًا.

---

(١) المصدر نفسه ٢١٦.

(٢) المصدر نفسه ٢١٧.

الإمام الأشعري فيلسوفًا، قراءة جديدة

السيد ولد أباه

تساءل المُفكّر المِصْري المعْرُوف «حسن حنفي» في مقالٍ كتبه في بداية السّبعينيّات: «هل يُمْكن إقامة نهضة عَلَى أُسُسٍ أشْعَرِيّة»؟

وقد ردَّ بالنَّفي، مُعتبرًا أنَّ الأشْعَرِيّة التي هَيْمَنت عَلَى كَامِل حقُول الثّقافة الإسْلاميّة وعُلومها كرّسَت الفَصْل بين النَّظَر والعَمل، وبين الجَوْهَر والعَرَض في نظْرتها للكَون، واعْتبَرت الصّفَات زَائدة عَلَى الذَّات، لتَكْريس قيمة الرَّحمةِ في مُقَابِل العَدْل، وحدَّت من فاعليّة العَقل، وكَرّسَت النَّظرةَ الجَبْرِيّة السّالِبَة لحريّة الإنسان. ولهذه الأسْبَاب اعْتبَرها عائقًا عقديًّا وفكريًّا دون النُّهوض والتَّجديد.

ويرى حنفي أنَّ الفِكْر الإصْلاحي الحديثَ لم يتخلَّص مِنَ الرُّوح الأشْعَرِيَّة، رغمَ بعض المُحَاولات الأولى: وبالرَّغم من هذا التَّحوُّل النِّسبي في الأُسُس النَّظَرِيّة لحركةِ الإصْلاح الدِّيني، إلا أنّها ظلّت في مجمُوعها أشْعريّة، وكَان اسْتِقْلال الفِكْر وحُريّة الإرادةِ أي العَدل لا يبقى طَويلًا دون اسْتِنَاد إلى التَّوْحيدِ الاعْتِزَالي، أي الله كمَبْدأ تَتَساوى فيه الذَّات والصِّفَات. فبالرغم من أهميّة تَركيزِ الحركةِ الإصْلاحيّةِ الحديثةِ على اسْتقلالِ العَقْل وحُريّة الاخْتيارِ إلَّا أنّهما بَقِيا تحت المظلّة الأشْعَرِيّة[1].

ليْسَت قِراءة حَنفي بالاسْتِثناء في النَّظْرة السَّائدة للأشْعَرِيّة في الخِطابِ

(١) حسَن حنَفي: هل يُمكن إقامة نهضة عَلَى أُسُس أشعريّة؟ الدِّين والثَّورة في مصر. اليمين واليسار في الفِكْر الدِّيني. مكتبة مدبُولي ١٩٨٩، ٧: ٤٢.

العَربي المُعَاصر. فلقَد اسْتقرَّ في الأذْهانِ مُنذ بدايةِ اللَّحظة الإصْلاحيَّةِ أنَّ هزيمة المُعْتزِلةِ، وانهيارَ الفَلْسَفَة ومَا واكبَهما من سِيَادةِ الأشْعَرِيّة، هي العَوامل التي تُفسِّر انْحطَاطَ العربِ وتراجُعَهم.

في حين اخترقت السَّلفيَّة النَّصرانيَّة أُطْرُوحات الإسْلاميين الجُدُد مُنذ «رَشِيد رِضَا»، وانْتَهت بالسَّيطرة عَليْها، فكَادت تنْحسر الأشْعَرِيَّة في الفِكْر الإسْلامي السُّني، لوْلَا بعض المُحَاولات الجَديدة لإعادةِ الاعْتبار للأشْعَرِيَّة، أبْرزها دُون شَكٍّ مُحاولة المُفكِّر المغْربي طَه عبد الرَّحمَن.

ولعلَّ نُقْطةَ الانْطلاقِ الرَّئيسيَّة في النَّظَر إلى فِكْر أبي الحَسَن الأشْعَرِيّ هو اعْتباره تَأسِيسًا لنَمَط مِنَ اللَّاهُوت الّذي أصْبح تقليدًا مُهيمنًا على علوم الشَّرع، ومُقوّم رُؤيَة مُجتمعيَّة وكونيَّة ضَابِطَة لسُلوكيَّات الفردِ المُسلم.

فالأشْعَرِيّة من هذا المنظُور هي المَذْهَب المُوازي للعقيدةِ الكاثُوليكيَّةِ المُحَدِّدة لمسلك الخلاصِ، والمؤسِّسَة للتَّقليد المَدرسِي، الّذي حَاربته الحَدَاثَة وتخلَّصَت منه[١].

إنَّ الأطْرُوحةَ التي نُدَافع عنها هي أنَّ المَيْزةَ الكُبْرى للأشْعَرِيَّة - في محطَّتِها التَّأسيسيَّة على الأقلِّ قبل الاخْتلاط بالفَلْسَفَة اليُونَانيَّة - تمثلت في أنَّها نَبَذَت كل مُحاولة لبناء لاهُوت إيجابي، أي وضْع نسَقٍ عقدي يُقنِّن المُعْتقَدات التَّفصيليَّة في وعْي المؤمِن.

فعِنْدما ظهر مَشرُوع الأشْعَرِيّ، كانتِ الخَارِطَة العَقديَّة في الإسْلام تتوزَّع إلى مُكوِّنَات أرْبَعَة أسَاسِيَّة: الطَّائفة الشِّيعيَّة التي تميَّزت بالرَّبط العُضْوي بين الانْتِماء العَقدي والإمَامة (الانْخِراطُ في السُّلْطة السِّياسيَّة والتَّأويليَّة للوصيّ

(١) راجع مثلًا قراءة أركون للتراث العقلي في الإسلام:
M. Arkoun : Humanisme et Islam : combats et propositions marsam, Rabat 2006, p.24.

الوَارِث للنَّبي) . الخَوارج الذين ربطُوا عُضْويًا بين العَقِيدة والعَمَل (ممَّا أفْضَى إلى التَّكْفير بالعَمَل) . المُعْتَزِلَة الذين انْتَهوا في نظريَتِهِم للصِّفاتِ ونظريَتِهم في الأخْلاق إلى تعْطيل مَبْدَأ الألُوهيّة في حيَاة النَّاس . المُجسِّمَة والمُشَبِّهَة الذين أرَادُوا بِنَاء لاهُوت إيجابي بالاعْتمادِ على ظواهِرِ الآياتِ والأحاديثِ النَّبويَّةِ .

تَمَحْوُرُ مشْرُوع الأشْعَرِيّ حول هَدَفَين أسَاسيَّيْن هما :

- تَوسِيعُ دَائرَة الانْتمَاء للأُمَّة برفْضِ التَّكْفِير في الفرُوعِ وبالتَّأويل والعَمَل . فأهلُ القِبْلة هُم المُصلُّون ، عَلى اخْتلافِهم في النَّظَر والمَذاهِبِ وجُزْئيَّات العَقِيدةِ(١) .

- صِياغة إطار مَنْهَجي مُكتَمل لدائرةِ أهل السُّنَة والجماعَة التي برَزَت أشكالها الجنينيّة مع المحدّثين وفُقَهَاء الأمْصَار ، وتمحوَرَت حول مُقَاوَمَةِ الإمَام أحمد بن حَنْبَل للحِلْف الاعْتِزَالي العبَّاسي لتقنين النّسق العقدي الإسْلامي بالقوة (فتنة خلق القُرآن)(٢) .

مِن هذا المنظور بَلْوَر الأشْعَرِيّ - كما بَدَا لنا - الكوابح الضروريّة دون تَشْكيل لاهُوت إسلامي عَلَى غرار اللاهوت المسيحي ، واضعًا ما يمكن

---

(١) راجع قوله في مقدمة « مَقَالاتُ الإسْلاميينَ » :

« اختلف النَّاس بعد نبيِّهم ﷺ في أشياء كثيرة ضلَّل بعْضُهم بعْضًا ، وبَرِئ بعْضُهم من بعْض ، فصَاروا فِرقًا مُتبايِنين ، وأحزابًا مُشتتين ، إلا أنَّ الإسْلام يجمعهُم ويشْتَمِل عليْهم » .

مَقَالاتُ الإسْلاميينَ ، المكتبة العصريّة بيروت ٢٠٠٥ ، ١ : ٢١ .

(٢) راجع حول مسار تكون أهل السُّنَة والجماعة :

رضوان السيد : « أهل السُّنَة والجماعة : دراسة في التكون العقدي والسياسي » في كتاب : « الجماعة والمجتمع والدولة » ، دار الكِتَاب العربي ١٩٩٧ ، ٢٣١-٢٦٨ .

محمد بو هلال : العقدي والمعرفي في عِلْم الكَلام ، كلية الآداب والعُلُوم الإنسانية ، سوسة ٢٠٠٨ ، ١٧٨-١٩٤ .

TILMAN NAGEL: The history of Islamic theology. Markus. Wiener Publishers, Princeton 2006 pp. 148-158.

تسميتُهُ بالعقيدة الدّنيا المشتركة بين أهل الأُمّة ، دون تشبيه مخلٍ بالوحدانيّة ولا تعطيل مخلٍ بالإرادةِ الإلهيّة المطلَقةِ .

تبدو هذه الحَقِيقَة جليّة في نظرياتِهِ الكلاميّةِ في الطّبيعة والمعرفةِ ، وفي الإلهيات والأخْلاق . فالكلام الّذي حثّ عليه الأشْعَرِيّ وكتب في « اسْتحسانِ الخوضِ فيه » ليس اللّاهوت الّذي لا سبيل إليه ، ما دامت الصّفَات الإلهيّة غير قَابِلَة للتّجسُّد في أجْسَام مَاديّة أو إنسانيّة ولا يجوز نفيها بالتّأويل العقلي . إنَّ الكَلام هنا هو مجرد فاعليّة حِجَاجِيّة تُؤدّي دورين مُتلازِمَين : الدّفاع عَنِ الدّين في مُواجهةِ العَقَائدِ والمِلَلِ الأخرى ، والتّحاور المفتُوح بين طوائفِ الأُمّة دُون تكفيرٍ أو إقْصَاء[1] .

في هذا الأفُق ، تَبْدو الرُّوح الأشْعَرِيّة حَاجةً حَيويّةً رَاهنةً لتقويض محاولات بناء ميتافيزيقيّات إسلاميّة ، ولو من منطلقات حداثيّة مُموّهَة « عِلْم الكَلام الجَديد » ولتوطيد سُبُل التّواصل والحِوارِ بين أهل المِلّة الوَاحدة في مُواجهةِ التياراتِ التكفيريّة المتشدّدة التي حملت السّلاح وخَرجَت على الدّولة والمجتمع .

ودون أن نحصر أنفُسنا في الأدبيّات الكلاميّةِ المختصّة ، نكتفي بالإشارةِ إلى بعض دواعي إعادة استكشاف الخطاب الأشْعَرِيّ ، الّذي فَقد ـ حتى لدى البقيّة الباقيةِ مِنَ المشتغلين به ـ وجهه النّظَري الأصليّ ، وعُمْقَه الفَلْسَفي الفَريد .

(١) راجع مثلاً فصل « آداب الجدل » في : مجرد مَقَالاتُ الإسْلاميينَ للشيخ أبي الحسن الأشْعَرِيّ . من إملاء الشيخ الإمَام أبي بكر محمد بن الحسن بن فُورَك ، دار المشرق . تحقيق دانيال جيماريه . بيروت ١٩٨٧ ، ٣١٧-٣٢٣ . وسيكون اعتمادنا في عرض آراء الأشْعَرِيّ عَلى هذا الكِتَاب الّذي هو في حقيقته موسوعة شاملة لآراء إمام أهل السُّنّة والجماعة ، وقد رجع فيه جامعه إلى كل أعمال الأشْعَرِيّ الموجودة والمفقودة .

ولنقف في هذا الحيّز عند جوانب خمسة مِنَ المواقف الأشْعَرِيّة ، نرى أنّها تُقدم للفكْرِ الإسْلامي إمكانات نظريّة خِصْبَة ، تستحق الاسْتكناه والاسْتكشاف .

أمّا الجانب الأوّل فيتعلّق بالمنظُومَة الأنطُولُوجِيّة للأشْعَرِيّة ـ أي نظرتها للوجُود ـ التي تتميّز بخاصيّة أساسيّة في نظرتها لمفهوم الألوهيّة وعلاقتها بالعالم ، هي الفصْل الجَذْري بين المجال الإلهي وعالم الخَلق في مُقابِلِ الأطروحة « التّمثيليّة » السّلفيّة التي تفضي إلى التشبيه (تجويز إطلاق أوْصَاف المَخْلُوق على الخَالق) والأطْرُوحَة « التّعطيليّة » التي تفضي إلى طَمْس فاعليّة الصّفاتِ الإلهيّة ، تأكيدًا للتوحيد ، فتفضي إلى دَمْج الفِعْل الإلهي في الدّائرة العَقْلِيّة المُتَعَاليةِ للعَدْل ، والواجِبِ الأخْلاقي (نظريّة الصّلاح والأصْلح الاعْتِزَاليّة) .

وإذا كان الكثير مِنَ النّقد قد وُجّه لنظريّة الأشَاعِرَة في الصّفاتِ ، التي تتمثّل بالقول إنّها « ليْسَت عين الذّات ولا غير الذّات » . في حين رأى المُعْتَزِلَة أنّها عَين الذّات ، إلا أن الحقيقةَ أن هذا القول وإن خَرج من مقتضيات المنطق الأرسطي (نفي الثّالث المرفوع) ، إلّا أنّه مُنسَجِمٌ تمام الانْسجامِ مع مَنْهَج القِيَاس التّمثيلي الّذي أخذ به الأشَاعِرَة . يقول الأشْعَرِيّ : « إنَّ أسماء الله تَعَالى صِفَاتُه ، ولا يُقَال لصفاته هي هو ولا غيره »[(١)] . ويوضح ابن فُورَك هذا القول بالرجوع للأشْعَري :

« وكان يقول : إنَّ الصّفَات في الجُمْلة على قسمين ، فمنها ما يجوز مُفَارَقَتُها للموصوف بها ، ومنها ما لا يجوز ذلك عليها . فالّذي يجوز ذلك عليها يجوز أن تكون غير الموصوف بها ، والّذي يَسْتحيلُ ذلك عليها فمُحَال أنْ يُقَالُ إنّها غير الموصوف بها . وكَان يقولُ : إن جُمْلَة صفاتِ المحدثات أغيار في أنْفُسها وأغْيَار للموصوفين بها ، وأن صفَات الله تَعَالى على قسمين ،

(١) ابن فورك : مجرد المقالات ٣٨.

فمنها ما لا يقال إنّها غيره، وهي القائمة بذاته، ومنها ما يجب أن تكون غيره؛ لقيامها بغيره، وهي الأوْصَاف والأذْكَار والإخبار عنه وعن صفاته.

وكان لا يأبى وصف المَعَاني المُحْدَثَةَ بأنّها أغْيَار لأنفسها لا لمعانٍ. ويأبى في صِفَات الله تَعَالى القَائمة بأنْ يُقَال إنّها أغْيَار أو مختلفة أو متفقة»[1].

يتعلق الأمر هنا بآليّة منطقيّة مُغَايرة، تَتَنَاسَبُ مع الأشْكَالِ الجديدة مِنَ المنطق: «منطق القِيَمِ الكثيرة» السّائِد حاليًا في المنطق الرّياضي الّذي يسمَحُ بضبط أحوال كثيرة للموجُود تتردد بين قُطْبَي الإثبات والنّفي. وقد بيّن «طه عبد الرّحمن» صِلَةَ الأطْرُوحَات الأشْعَرِيّة بنظريّة «العَوالم المُمْكِنَة» في المنطق الجديد (المعيار في العَالم الممكن هو الاتّساق والاستيفَاء)[2].

أمّا الجانب الثّاني فيتعلّق بالمنظومة الطّبيعيّة للأشْعَرِيّة التي تقوم على نَفْي الطّبائعِ أي النّظَام الضّروري في الطّبيعَة، ورفض الكُوسمولُوجيا الأرسطيّة المبنيّة على القَوْل بالجَواهِر، والنّظْرة التّفَاضُليّة الغَائيّة لها. فليس في الكَوْن جَواهر عقْليّة ضَروريّة، بل إنَّ بعض تلاميذ الأشْعَرِيّ نفوا وجود الجَواهر، واعتبروا أنَّ الكَوْن قائمٌ بالأعْرَاض التي لا صِلَة عضويّة بينها.

واعْتَبَر الأشْعَرِيّ أنّ المعيار في العِلْم بالطبيعة هو التّجربة العَمَلِيّة التي لا تَفْتَرِض عَلاقات ضَروريّة بين الظّواهِرِ، وإنّما مجرّد اطِّرادٍ وعَادةٍ (العِليّة العارضَة مُقابِل السّببيّة الميتافيزيقيّة).

أمّا الكُليّات الصُّوريّة التي حوّلها الفَلاسِفَة إلى ثَوابت الوُجُود وحقائقه المثاليّة فقد اعْتَبَرهَا تجريدَات ذِهْنيّة ليس لها طابع عَيْني ولا وجود فِعْلي.

---

(١) ابن فورك: مجرد المقالات ٤٠.

(٢) طه عبد الرحمن: في أُصُول الحوار وتجديد عِلْم الكلام المركز الثقافي العربي، ط ٢، ٢٠٠٠، ١٣٦-١٣٧.

يقول الأشْعَرِيّ ـ كما نقل ابن فُورَك ـ :

« اعْلَم أنّه كان يقول : إن المُدْرَك لا يصحّ أنْ يكونَ مُدْرَكًا إلّا بإدْرَاك ، هو معنى موجود قائم به شاهدًا وغائبًا ، وأنّه معنى زائد عَلَى العِلْم ، وليس هو نفس العِلْم . وكان يُسوّي بينه وبين البَصر ، وكان يقول : إنَّ إبصار المرئيّات إدْرَاكُهَا ... وكان يقول : إن الأَلْوَان مُدْرَكَةٌ ، وكذلك الجَواهِر ، بإدْرَاك البَصر . فأمّا مَا عَدا ذلك مما لَسْنَا نُدْرِكه فلا يستحيل أن نُدْركه مع وجوده ، لأنَّ الإدْرَاكَ سبب التّمييز بين الموجُوداتِ والمعدوم ، فلا يصح أن يُرَى ويُدْرَك »[١] .

ولذا اعْتَبَر الفَيْلَسُوف الإيراني عبد الكَريم سروش « الأشْعَرِيّة » نَزْعة « اسمِيّة تَجْريبيّة » في مُقَابِل النّزْعةِ الميتافيزيقيّة الاعْتِزاليّةِ : « فالعقْل الأشْعَرِيّ عقلٌ تَجْريبيّ حتى عندما يرد ميدان النقل والنّصوص الدّينيّة ، أما العقل الاعْتِزَالي فهو عقلٌ قبلي إسقاطي ، حتى عندما يخوض غِمارَ تفسير النّص الدّيني كذلك »[٢] . ومِنَ الواضح أنَّ هذا التصوّر هو الّذي يُنَاسِب المقاييس التّجْريبيّة الحديثة .

أما الجانب الثّالث ، فيتعلّق بالمنظومة الأخْلاقيّة للأشْعَرِيّة التي تقوم على الفَصْل الجَذْري بين دائرة الأنطولوجيا « الوُجُود » ودائرة الأكسيولوجيا « القيم » .

فبالنِسْبةِ للأشْعَري ليس للأفعال في ذاتها قيمَة أخلاقيّة ، بل هي مُحايدة ، وإنّما قيمتُهَا المعياريّة محددة مِنَ الشّرع . وهكذا في حين اعتمد المُعْتَزِلَة مَذْهَبًا واقعيًّا يعتقد مَوضوعيّة القِيَم الأخْلاقيّة « الحسن والعَدل والحِكْمَة » واعتبارها كونيّة يخضع لها الخَالق والمَخْلُوق معًا ، ذهب الأشْعَرِيّ مَذْهَبا ذرائعيًّا برغماتيًّا ، يرى أنَّ القِيَم ليست لها أي سِمَة ضروريّة ، وإنّما تكتسب معيار أخلاقيتها مِنَ التواضُعاتِ الاجتماعيّة السياقيّة .

---

(١) ابن فورك : مجرد مَقَالات الإسْلاميين ٢٦٣.

(٢) عبد الكَريم سروش : الكَلام الإسْلامي بين نزعة الاعْتِزَال العَقْليّة ومَذْهَب الأشْعَرِيّة التجْريبيّة . مجلة نصوص معاصرة ، العدد الرابع ، خريف ٢٠٠٥، ٣٨ـ ٦٢.

يقول ابن فُورَك مُستشهدًا بالأشْعَرِيّ:

«واعلمْ أنّه يجري في كلامه كثيرًا أنَّ الكُفْر قبيح، والكافر لا يَعْلَمهُ قبيحًا.. إنَّ القَبيح إنّما كَان قبيحًا منّا لتعَلُّق نهي الله تَعَالى عنه... وعَلَى حَسَب ما ذَكَرنَاهُ مِن أصْلِهِ في معنى القَبيح منّا يُسَاقُ الكَلام في معنى الحَسَن، وهو أنّه يجري وصفنا لكَسْبِنَا، بأنّه حَسَن، فجَرى وصْفُنَا له بأنّه مَأمورٌ لله تَعَالى به. فلا يصحّ على ذلك أن يُقالَ إنّه حسنٌ، بجَاعلٍ جَعَلَهُ حَسنًا، كما لا يجوزُ أنْ يُقالَ إنَّه مأمورٌ به بجَاعِلٍ جَعَلَهُ مَأمُورًا به، لأنَّ تحقيق ذلك يرجِعُ إلى جَعْل الأمْر به، والأمر به ليس بمجْعُولٍ أصلًا»[1].

ويلخص ابن فُورَك مَذْهَبه في الأخْلاق بقوله:

«وقد بَيّنًا فيما قَبل مَذْهَبه في أنّه يَقصِر الواجِبَات على السّمْع دُونَ العَقْل. ويقولُ إنَّ التّكْليف كُلّه سَمْعي، وأنَّ العقلَ لا يُوجِب شيئًا، ولا يُكلّف العَاقِلْ مِن جِهَتِهِ شيئًا، وإنَّ حُكْم مَن لَم تَأتِهِ الدّعْوَة ولم تَبْلُغهُ الرّسَالة الوَقْفُ، لا يقْطَعُ عَلَى أفعَالِهِم بقبُول ولا ردّ، ولا ثَواب ولا عِقَاب، ولا طَاعة ولا عِصْيَان، ولا حسن ولا قَبيح»[2].

لا يختلفُ هذا الرّأي عَنِ الأطرُوحاتِ الفَلْسَفية الجديدةِ في المَسْألَة الأَخْلاقيّة في رَفْضِهَا للمِعْيَارِيّة الذّاتيّة للفِعْل الأخْلاقي، وإسْنَادِهَا القِيمَة المعياريّة إلى السّياقِ الثّقَافي أو العَقَدي[3].

---

(١) ابن فورك: مجرد مَقَالات الإشلاميين ٩٤-٩٥.

(٢) المصدر نفسه، ٢٨٥.

(٣) راجع مثلا:
Mokdad Mensia: Le bien et le mal: quelques reperes classiques dans la pensee musulmane, Colloque VALEURS ET ABSOL, Centre national universitaire de documentation scientifique et technique Tunis 1996 pp 217-22.

وإذا كَان البعضُ انْتقد «نَظريّة الكَسْب الأشْعَرِيّ» التي اعْتَبَرَهَا مُكرّسَة للجَبْرِيّة في مُقَابِل مَقُولَة «خَلْق الإنْسَان لأفْعَالِه» لَدى المُعْتَزِلَة ، إلّا أنَّ الحَقِيقَةَ أنَّ مَا رَفَضَهُ الأشْعَرِيّ هو فَهمُ العَدْل الإلهي بحَسَبِ المقارَبَة الإنسانيّة مَع الحِفاظِ لله بأحاديّةِ الفِعْل تأكيدًا للتوحيد ، فما الّذي يمنع تَعدُّد الآلهة إذَا تعدّدَ الفِعْل؟ . فالكَسْب هو الفِعْل الإنساني المسئول في دائرةِ التّكْليفِ ، أمّا الممتنع فهو الفِعْل في دَائرة الأمر التكويني . أمّا العَدل الإلهي فهو الرّحمة التي تَتَنَاسَب مع الإرَادةِ المطْلَقةِ ، والكَرمِ الرَّبّاني غيرِ المحدُود .

أمّا الجَانِب الرّابع فيتعلّق بمَنْهَج النّظرِ . فكثيرًا ما يُتَّهم الأشَاعِرَة بِنَبْذِ العَقْل واستبدالِ النقلِ به . بيدَ أنَّ ما يَنْبِذَهُ الأشَاعِرَة هو مُصَادَرة تماهي العَقْل والوُجُود التي انْبَنَت عليها الميتافيزيقا منذ أفلاطون إلى هيغل .

فالتّصوّر الأشْعَرِيّ يَنْظُر للعقل كغَريزَة وفِعل ، لا مَلَكَة قَبْليةٍ ، أو مُستوى وجوديٌّ . والمعقُولات إن خَرَجَت من باب التّجرِبة أصْبَحَت عَقيمَة لا جَدْوَى منها ، ولذَا تعيّن عليها أن تلزم التّجربة الرّوحيّة في الإلهيات والتّجربة الفيزيائيّة في الطّبيعيّات .

فمَذْهَبه يقوم عَلَى عَدَم التّمييز« بين العِلْم والمعرفة ، وكذَلِكَ اليقين والفهم والفِطْنَة والدّرَايَة والعقل والفقه »[١] . فالعقل فاعليّة معرفيّة وليس ذاتًا أو مستوى مِنَ الوُجُود « وكَان يقول في معنى بديهة العَقل أنّه مبادئ العُلُوم »[٢] .

كما اعتبرت الأشْعَرِيّة أنْ تعقّل خارج النص الّذي هو أفق كل ممارسَة عقليّة . والأدَاة في اسْتثمّار النّص هو القياس التّمثيلي الأنْسَب للغة الطبيعيّة ،

(١) ابن فورك : مجرد مَقَالاتُ الإسْلاميينَ ١١.

(٢) المصدر نفسه ١٥.

وما يتّسم به الخطاب البشري مِن التِباس وحِجاجِيّة مِنَ الخِطَاب البُرهَاني ذي السّمات الصّناعيّة. فهذا التصور أيْضًا هو الذي يتوافَق مع التّصوّرات الجديّة للعقل والمعرفة والتّأويل[١].

أمّا الجانب الخامس، فيتعلّق بـ«نظريّة الإمَامة لَدى الأشْعَرِيّ»، التي كثيرًا ما اعتبرت المُرتكَزَ العقدي والأيديولوجي للدولة السّلطانيّة الوسِيطةِ. فبحَسَب هذا التّصور السّائد، تُكرّس الأشْعَرِيّة قيمةَ الطّاعة المُطْلَقة للحاكم المُتغلّب، ولو كان ظالمًا، وتمنع حقَّ المعارضَةِ والاعْتراض على الأُمّة، وتفرغ مبدأ الشّورى من دلالتِهِ.

والواقع، أن هذا التصوّر يحتاج إلى وَقْفَة نَقد وتدقيق. فنظريّة الإمامِ الأشْعَرِيّ السّياسيّة تقوم على مُرْتَكَزَين أساسيّين:

ـ رَفْض مفهوم الدّولة الدّينيّة، أي الدّولة المُجسِّدَة للدّين، أو القائمة على شرعيّة الوصيّة والتّوريث ـ كما لدى الشيعة ـ فالإمَامة بَيْعَة وعَقد، وولايَة بشريّة لا مسئوليّة رُوحيّة. «وأما الإمام فإنما تَثْبُت إمَامَتهُ وتَنْعَقد بعقد العاقِدِينَ له، ممن يكون لذلك أهلًا»[٢].

ـ اعتبار وجوب الإمامةِ مبدأ شرعيًا لحفظ مَصالِح النّاس، واتّقاء الفِتْنَةِ. فالطّاعَة المقصودة هنا لَيْسَت انقيادًا أعمى، وإنّما هي مُرتبطَة بديمُومة الدّولة

(١) راجع في هذا الباب: طه عبد الرحمن: في أُصُول الحوار وتجديد عِلْم الكلام ٩٨-١٤١.
حمو النقاري: منطق الكلام: مِنَ المنطق الجدالي الفَلْسَفي الى المنطق الحجاجي الأُصُولي، دار الأمان، الرباط ٢٠٠٥، ١٢٧-١٣٩.
حول نظريّة المعرفة لدى الأشَاعِرَة إجمالًا راجع: سعيد بنسعيد العلوي: الخطاب الأشْعَرِيّ، دار المنتخب العربي، بيروت ١٩٩٢، ٢٣-٤٩.

(٢) ابن فورك: مجرد مَقَالات الإسْلاميينَ ١٨٢.

واستمراريتها . « فإنْ عُقد لواحدٍ نَقصت منه خَلّة من تِلْك الخِلال ، لم تَثْبُت إمَامَتُهُ . وإذا تَغَلّب قومٌ فبايعوا من لا يَصْلُح لذلك لم تثبت إمامة مَن بَايعُوه بالقَهْر والغَلَبةِ »(١) .

ومِنَ الواضحِ أنَّ هذه الرّؤيَة تَنْطَلِقُ مِنَ الرّهَاناتِ الوَاقِعيّةِ في الشأن السّياسي الّذي مَدارُه الغَلَبَة والقُوّة ، ومبدأه هو حفظ المصالحِ الجَماعيّة ، ووحدة الأُمّة والدّفاع عن دينِها وبيْضتها .

تِلْك جوانب خمسة من فَلْسَفَة الإمامِ أبي الحسن الأشْعَرِيّ ، نرى أنّها قَابِلَة للاستثمار الدّلالي من منظور فَلْسَفي راهن ، مع الوعْي باختلاف إشْكاليّات ومُنْطَلَقَات إمامِ أهل السُّنّة والجماعةِ عَنِ المناخِ الفِكْري لعصرِنا الرّاهِن .

---

(١) المصدر نفسه ١٨٤.

الإمام الأشعري: دلالة العلاقة بين وصف الآراء وتأسيس علم الكلام الدفاعي

أبو يعرب المرزوقي

تمهيد : الإشكالية :

رغم أنَّ المناسَبة تخُصُّ الأشْعَرِيَّ فإنَّ قصدي في هذه المُحاوَلَة ليس حَصْر الكلام في تراثه الكلاميّ عرضًا أو تقويمًا . فليس من هدفي الكلام على الماضي من حيث ما مضى منه ، بل عليه من حيث ما يُستعاد منه نكوصًا بفكر المُسْلمين يلغي ما حصل من تجاوز للَّاهُوت العقلانيّ Rational Theology إلى الفكر النَّقدي في مجالي الكلام والفلسفة ، ذلك التجاوز الَّذي حصل في تاريخنا الفكريِّ خاصَّةً وفي تاريخ الفكر الإنسانيّ عامَّةً .

هدفي من هذه المحاولة بيان ما تتضمَّنه محاولات بعث الجدل الكلاميّ في العقائد من عُقم إذا كان أصحابها لا يقصدون بالأشْعَرِيَّة فكر صاحب المقالات الذي قطع مع الاعْتِزَال والكلام ، بل يسعون إلى إحياء معارك الكلام والميتافيزيقا الوسيطين - أعني الأشْعَرِيَّة المتأخِّرة - فيعود بعضهم إلى الاعْتِزَال باسم التَّحديث العَقْلانيّ وبعضهم الآخر إلى السَّلفيَّة باسم التأصيل النَّقلانيّ ، وهي جميعًا دعوات لا تُحيي الحيَّ من فكرنا ، بل تستعيد ما مات منه فتعود - من ثمَّ - بالأمَّة إلى صراعاتها القديمة التي تَحول دونها ودون دورها الحقيقيّ في الحضَارة الإنسانيَّة ، انطلاقًا مما بلغت إليه من تجاوزٍ في نضُوجِهَا النَّظريِّ والعمليّ لهذه المسائل الزَّائفة .

وقد اخْترتُ أن أوجز البحث في هذه المسْألة العَويصة بحصرها في الكلام

الأشْعَرِيّ بوجهيه المتقدِّم والمتأخِّر، رامزًا إلى أوَّلِهما بالوصف وإلى الثاني بالكلام الدِّفاعي وما يتراءى من صراع بين الأشْعَرِيَّة والحَنْبَلية. فرمزُ البداية ورمزُ الغاية أعني وصف الآراء Doxography والصِّراع بين الفِرق ـ يؤكِّد على المرض الذي حوَّل السُّنَّة التي صارت ذات كلام إلى فِرقة من بين الفِرَق، بدلًا من أن تبقى الأرضيَّة المشتركة التي تتفرَّع عنها الفِرَق والمَذاهب قربًا وابتعادًا من مُقوِّمَات العقيدة السُّنية كما حدَّدتها المرجعيَّتان.

فكما يفيد العنوان، هدفي هو فهم طبيعة النُّقلة من الوصف الموضوعي للآراء التي تقول بها فِرَق أهل القِبْلة إلى الكلام المعبِّر عن السُّنة، وكأنها فِرْقَة من بين الفِرَق: ذلك هو ما أعرف به عمل الأشْعَرِيّ جاعلًا من الحدَّين رمزًا لبعدي فكره المناوس بين الحَنْبَلية والاعْتِزَال[1]. والغَاية هي بيان ما حصل من غَفْلَة عن طبيعة الثورة البَطيئة التي تكونت بالتَّدريج وبالتَّساوق مع تكون الفكر العربي الإسلامي من خِلال الجَواب عن السّؤال الجوهري التَّالي: كيف تمَّ النكوص إلى الموقِف الميتافيزيقي الغُفْل في مجالي المعرفة العقلية والذوقية؛ النكوص الذي يطلق أصحابه بمقتضاه قدرات العقل والذوق، فيحيدان عن الموقف النَّقدي في المجالين، ومن ثمَّ يوليان عن فهم قوله جل وعلا: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ

---

(١) التعليق على جملة دانيال جيماريه محقق «المجرد» ومقدمه في كلامه عن علاقة الأشْعَرِيّ بابن حَنْبَل: «هكذا يستعيد الأشْعَرِيّ بصورة نهائية هويته الحقيقية: هويته لا بوصفه تلميذًا إمَّعًا لابن حَنْبَل وإنما باعتباره متكلمًا حقيقيًا من متكلمي عصره، وتلميذًا خليقًا بشيخه أبي علي الجبائي، متكلمًا كشيخه يقطع برأي نفسه في المسائل المختلفة، ويخوض ببراعة شيخه في جميع لطائف دقيق الكلام، هويته كرجل استحق بجدارة أن يطلق اسمه على كل المدرسة التي انتسبت إليه» ابن فورك: مجرد مقالات الأشعري، تحقيق دانيال جيماريه، المكتبة الشرقية ـ بيروت ١٩٨٦م، ٥٠.

ٱلْحَقُّ﴾[١] [فصلت : ٥٣] . عودة منهم إلى الكلام فيما ليس هو من المعلوم في نظر العقل والنقل على حدٍّ سواء .

إن خُطوة الأشْعَريّ التي قطعت مع الاعْتِزَال ـ رغم جرأة صاحبها ـ بقي فيها ما يجعل الفكر الأشْعَري عامّةً محكومًا عليه بأن ينحصر دوره في المناوَسَة بين الموقف الكلاميّ والموقف الحديثيّ ، دون أن يتجاوز دوره تأجيج الصِّراع بين الموقفين إلى حدٍّ تحقيق غاية القَصْد الأشْعَريِّ عندما يصل الموقفان إلى غاية التَّناقض بين العقل والنَّقل[٢] : تحرير العقل من غلوائه في الماورائيات وتوجيهه إلى مجال المعرفة العلميَّة في المجالين النظريّ والعمليّ ، قصدت حسم العلاقة بين العقل والإيمان في النَّظر ، وبين القانون والأخلاق في العمل . وأوّل الحسمين حصل عند شيخ الإسلام ابن تيمية ، وثانيهما عند علَّامة الإسلام ابن خَلْدُون كما نُبيِّن في هذه المحاولة .

ذلك أن الخطوة الأشْعَريَّة تضمَّنت دينامية أدَّت حتمًا إلى هذين الحَلَّيْنِ اللذين حصلا فِعْلًا في تاريخ فكرنا قبل أن يحصل ما يناظرهُما في الفكر الغربي بقرون ، ومن ثمّ فيُمْكِن استقراء القول إنهما من جوهر الفكر الإنسانيّ عامّةً ، لكونهما ينتجان عن خصائص العلاقة بين الفكرين الدِّينيّ والفَلْسَفيّ :

وهذه الدِّيناميَّة ينتج عنها حتمًا خَلْخَلَة الكلام الأشْعَريِّ بمقتضى انْتِسَابِهِ

(١) ذلك أن التبين في الآفاق ليس هو إلا ما يحصل من بيان بفضل علمها أي علم العالم الطبيعي ، والتبين في الأنفس هو ما لا يحصل إلا بفضل عمل الأنفس ، أي علم العالم التاريخي، لذلك كان عمل الأول التمييز بين شروط العلم الطبيعي ومنهجه والميتافيزيقا فكان مدار كلامه العلمي حول المنطق وما بعده الذي يؤسسه ، وكان عمل الثاني التمييز بين شروط العلم التاريخي ومنهجه والميتاتاريخ ، فكان مدار كلامه العلمي حول التاريخ وما بعده الذي يؤسسه .

(٢) عندما يصبح الكلام فلسفيًا خالصًا ويصبح الحديث نقليًا خالصًا ـ يوضع مشكل المنهج العقلي أو المنطق وما بعده ، والمنهج النّقلي أو التاريخ وما بعده فتحصل الثورة العلميّة التي تحققت فعلا بعد حصول الظاهرتين : ظاهرة تحول الكلام إلى فلسفة وتحول الحديث إلى تاريخ .

إلى حَدَّي المناوسة ، لذلك انْقَسَمَتْ قَوْس تَلْوِينَاتِهِ وتَلاوِينِهِ انْقسامًا جعلها تذهب من أقصى الفِكْر الحديثي إلى أقْصَى الفكر الكلاميّ .

كما ينتج عن هذه الدِّيناميَّة حتمًا تكثُّفُ حَدَّي المناوسة ـ أعني المدرسة الحديثية والمدرسة الكلاميَّة ـ بمناسبة صِراعهما تكثُّفًا يحقِّقُ فيهما ثَوْرة فكريَّة عميقةً نُحاول وصفها بالاستناد إلى هذا اللقاء الذي حصل في القرن الثَّامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي بين ثورتي النقد للفلسفة النظريَّة في بدايتهما ، وللفلسفة العمليَّة في غايتهما ، رغم عدم عِلْم صاحبيها بهذه العلاقة التي لم يكن بالوسع أن تكون تامَّة الوعي بأبعادها والشفيف في عصرها .

والمعلوم أنَّ السُّؤال الّذي نحاول الجواب عنه قد مهَّد له رَائِدَا نقد الفكر الإسلامي والإنساني ومُحَقِّقَا شروط بعض محفزات الإبداع الّذي أسَّسه ما دعا إليه القرآن والسنة من الإصلاح والتجديد الدَّائمين : كيف يمكن أن ننقل الفِكر الإسلامي المؤسِّس لعلوم المِلَّة من طور عِلْم الكَلام إلى طور كلام العِلْم بنقلةٍ تحرره من ما بعد الطبيعة وما بعد التَّاريخ السلبيين الضمنيين اللذين يحولان دونه ، وتحقيق هذه النُّقلة ، فيبقيانه في الموقف الدِّفاعي الّذي لا يُمكِّنه من الإبداع المستقل؟ ذلك هو طموحنا آملين أن يوفِّقنا الله لما يرضَاه للأمة في لحظة استئنافها السَّعي إلى تحقيق رسالتها الكونيَّة .

اكْتِمال دورة الكلام وعودة الفكر السُّني إلى شكل الكلام الأول : الدفاع النقدي الّذي من جِنْس النَّقد الفَلْسَفي ، والهدف هو بيان حدُود الاستعمال الشرعي للعقل في المجال الديني ، ومن ثمَّ إعادة العقل إلى مهمَّتِهِ الأساسيَّة ، أعني علوم الدُّنيا الّتي هي مطيَّة الآخرة ، وهو ما يَلْتَقي فيه فرعا السُّنة كما التقيا من قبل من خلال عودة الأُشْعَريّ . وفي هذا اللقاء يحصل

أهم مُقوِّمات الثَّورة المعرفيَّة الَّتي تجعل الوظيفة العقدية «الإقناع بتصور ما للحقيقة» تابعة للوظيفة العلميَّة «طلب الحقيقة لذاتها»(١).

المسألة الأولى

أمراض الفِكْر في الحضارة الإسلاميَّة وصلتها بقضايا الكَلام

من تقاليد المدارس الَّتي تتمادى في الوجود لأحقابٍ مَديدة، ألا يقتصر فكرها على التأريخ لماضيها، بل هي تتجدَّد شكلًا ومضمونًا مع الحِفَاظ على ما يُبرِّر بقاءها على الوفاء لاسمها الَّذي يطلق عليها. فهل كلامنا على الأشْعَريَّة أو أيِّ مدرسةٍ فكريَّة من مدارسنا له هذه الدلالة، أم هو مضغٌ لتاريخ مَيِّت لا يجعل الحاضر مبعث السؤال المعرفي، بل يكتفي باجترار أفكارٍ فاقدةٍ لجذوة الفكر الحيِّ. ألا يكون بعث الماضي من دون هذا الشَّرط بعثًا لأمراض الماضي، لا استمدادًا لعناصر القوَّة والإيحاء؟

وبصورةٍ عامَّةٍ هل النَّاطقون باسم الفكر الإسلاميِّ في عصرنا ـ سواءٌ كانوا ممن يدَّعي الكلام باسم أصُول الدِّين، أو باسم أصول الفقه، أو باسم التَّجربة الصُّوفيَّة، أو باسم المعرفة الفلسفيَّة بمعاني هذه الفنون الأربعة، كما مُورِسَت في العصر الوسيط، أو ممن يتكلَّم باسم هذه الفنون جميعًا ـ يُميِّزُون بين التَّأريخ لمعارف لم يعد لها وجودٌ، وممارسة علميَّة حيَّة بحياة علاجها لمشاكل العُمْرَان الإنساني الحي؟

---

(١) ولأنَّ العكس هو الَّذي حصل في جامعاتنا التقليدية كانت النتيجة الانحطاط العلمي النظري والتطبيقي وقد تبعه الفشل العقدي؛ لأن الإقناع بتصور معين للحقيقة لا يكون ممكنا إلا إذا بان للعيان أن هذا التصور قد كان مثمرا إثمارًا بينًا في حياة أصحابه.

ليست هذه الفنون بالمرفُوضَة لذاتها ـ حتى لو ظنَّها أصحابها علومًا حيَّة وليست تأريخًا لعلوم ماتَت ـ بل هي تُرفض بسبب تحويلهم إيَّاها إلى كلام باسم الإسلام ينطقون به نُطْق السُّلطة الرُّوحيَّة التي أعادت الكنسيَّة إليه، ولا يكتفون بالكلام على تجاربهم الخاصَّة. لو لم يجعلوا تجاربهم الخاصَّة بدائل من المرجعيَّة تلغي ممارسَة المُسْلمين الحيَّة للعلاقة المباشرة بها، وتزيل كل محاولة للتجربة الروحيَّة ـ التي هي عين التَّدَيُّن والتعبُّد والحريَّة الخُلُقيَّة ـ لما كان للمرء حاجة للكلام معهم في شأنها.

فهم يختلقون صيغًا عقدية يُقدِّمُونها بديلًا من النَّصِّ الدِّيني ـ أو على الأقلِّ شرطًا في فهمه ـ فيُلغُون بذلك شُروط الحياة الرُّوحيَّة الفطريَّة التي تقْتَضِي الصِّلَة المباشرة بالمرجعيَّة ذاتها، لتكون جُزءًا من الحياة المباشرة في الممارسات اليومية للمُسلم. لذلك فإنَّ هذه الصِّيَغ قد جعلت المُسْلمين يُحيون الأخلاق والقيم بالوكَالة، أعني بتوسط صائغي العقَائِد والشَّرائع والطُّرق والفلسفَات. فكان ذلك وأدًا دائمًا لثَمَرَة التديُّن الأساسية في حياة المسلمين، فَلم يعد الإسلام بمَرْجِعِيَّتَيْهِ جوهر كيانهم الرُّوحي والوجُودي في لحظات تطورهم التاريخيَّة المختلفة بإطلاق عمَّا يُمْكِن أن تكون هذه العلوم الميِّتَة قد كانت مُنَاسِبَة لهُ، وكافية لعلاجه في البعض منها[1]. وإذًا فما

(١) وهو ما لا أسلمه إلا جدلًا بدليل تذمر الكبار من الكلام والفقه والتصوف والفلسفة في صيغها التي سادت. وليس معنى هذا أني أرفض النظر في المسائل الروحية، أو محاولات صوغ التجارب الروحية للأفراد! فذلك أبعد شيء عن قصدي؛ لأنَّه مفيد فضلًا عن كونه لا يمكن أن يزول حتى لو مُنع. فكلنا نحاول أن نبني نسقًا مما نتصوره نظامًا يفسر تصوراتنا في المسائل الوجودية. ما أرفضه هو أن يصبح ذلك مفروضًا من صاحب التجربة في تجربته الشخصية على غيره، بحيث تصبح بعض الصيغ بدائل من الأمر المصوغ فتحول دون وجدانات الناس الآخرين في نفس الحق في التعبير عن التجربة الروحية باسم صيغ رسمية للعقائد والشرائع بدائل زائفة منها تقتل الفكر والذكر. وهذه الظاهرة ليست خاصة بالأديان. =

تُرفض هذه الفنون لأجْلِه هو أنّها صارت فنونًا غير ذات موضُوع، ومن ثمّ فهي موضوع تاريخ لممارسة توقّفَتْ صِلَتُهَا بالحياة، بل هي ليست حتى تاريخًا بالمعنى العلمي لكلمة التأريخ[١].

إنَّ التأريخ لصيغ العقَائد وأصولها الكلاميّة، والتأريخ للفقه وأصوله، والتأريخ للطُّرق الصُّوفيّة وأصولها، والتّأريخ للفلسفة الوسِيطَة وأصُولها، من الاخْتِصَاصَات الأكاديمية التي لا تخلو منها جامعة في العالم المتحضِّر. لكنه تاريخٌ لممارسات انتهت وحان لمجتمعاتنا أن تمارس البدائل منها ممارسةً

= فحتى العلوم الدنيوية يحصل فيها ما هذا جنسه وبمجرد حصوله تموت: فبمجرد أن تصبح إحدى الصيغ هي العلم؛ يموت العلم؛ لأنه يتحول إلى تعليق وشرح لتلك الصيغ الرسمية، ويصبح أصحاب تلك الصيغ بنصوصهم بدائل من موضوع التجربة والعلم نفسيهما، فيموت مصدر الفكر الحي؛ أعني العلاقة المباشرة مع موضوع الصيغ النظرية، ومثله موضوع الصيغ العقدية والشرعية وكل أصناف التعبير الإنساني. وهكذا حصل في الفكر الفلسفي الّذي بقي ما يناهز العشرين قرنًا (من الرابع قبل الميلاد إلى السادس عشر بعده) يجتر الشروح والحواشي على فلسفة أرسطو وأفلاطون، فبدلًا من البحث فيما كانت هاتان الفلسفتان محاولتين لصوغه، باتت الصيغتان بديلتين من الموضوع الّذي لم يعد أحد يتكلم عليه أو يسعى للنفاذ إليه، واكتفى العلماء بالشرح والتعليق والخلافات حول دلالة الكلمات لكأنها يمكن أن تكون ذات دلالة من دون ما جعلت رموزًا للدلالة عليه. ولذلك صار الفكر الفلسفي عقيمًا إلى أن حدثت الثورة عليه في مجالين خارجين عنه: مجال العلوم التجريبية، ومجال الأعمال الروحية والدينية، التي عبرت عن تجارب حية. فحصل الإصلاح الديني والعلمي في الغرب، وآل إلى الإصلاح الفلسفي. ولا شيء من ذلك حصل في مؤسساتنا الدينية والفكرية: وهو ما يعني أن سلطان كنائسنا المتنكرة صار أقوى من سلطان كنائسهم الصريحة!

(١) فتاريخ أي علم أو فن لا يكون علميًا إلا إذا تضمن منظورين للمسائل التي يؤرخ لها: منظور عصر المؤرّخ ومنظور عصر الأمر المؤرخ له. فلا يمكن لي أن أتكلم في منطق القرون الوسطى الآن في القرن الحادي والعشرين من دون أن يكون لي علم به في عصره ومن دون أن يكون لي علم بالمنطق في عصري. التاريخ مشروط دائمًا بهذين الوجهين، سواء كان موضوعه العلم أو العمل. وإذا توفر هذان الشرطان يكون التاريخ هو بدوره علميًا ويمكن أن يسهم في جبر الكسر بين الماضي والحاضر. أما إذا تكلم المؤرخ اليوم في القرون الوسطى بفكر القرون الوسطى لا غير فهو ليس مؤرخًا بل مُستعرضًا لمعلومات ميتة كبائع العاديّات القديمة للسواح!

حيَّةً، ومنها يمكن أن تعود الحياة إلى ما انقطع مِن تاريخنا الحي، حتى يُجْبَر الكَسْر بين عصرين يفصل بينهما كسر وهُوَّة سحيقة أولهما: سُرعان ما طَوَتْهُ ظلمات الانْحِطَاط «ثورة الصَّدر»، والثاني منهما لم يبدأ بعد «ثورة الاستئناف» لما يَتَّسِم به الانْحِطَاط مِن قُوَّة ومُمَانعة.

ورغم التَّواصُل بين هذه الفنون الأربعة والتَّكامل بين زَوْجَيْهَا النَّظَرِيَّين، ثمَّ بين زَوْجَيْهَا العَمَلِيَّين فإننا سنكتفي بالفَنَّيْنِ النَّظَرِيَّيْنِ أعني بما يدور عليه الكلام هنا؛ لأن الفنين العمليين عالجناهما في غير موضع. سنتكلَّم على الزوج النَّظري أعني الفلسفة والكلام بعد تحليل دقيق لتجاوزهما الخَلدُونيّ (لعل قصيري النَّظر يُدْرِكُون أنَّ الدليل الذي يُطَالبُون به لا يكون بمجرَّد الشَّاهد بل بعرض النَّظريَّة التي تُضفي عليه المعنى الذي قصده صاحبه). فكل الأدواء الصَّادرة عنهما قبل الثَّورة النقديَّة التَّيْميَّة والخَلْدُونيَّة نعلمها منذ أن دحض ابن خَلدُون الميتافيزيقا من حيث مطلوباتها المُشْتَرَكَة مع الكلام:

«أمّا ما كان منها مِن الموجودات التي وراء الحس؛ وهي الرُّوحانيات، ويسمونه العِلْم الإلهي وعِلْم مَا بعد الطَّبيعة، فإن ذَوَاتها مجهولة رأسًا، ولا يُمْكِن التَّوصل إليها، ولا البُرهَان عليها؛ لأنَّ تجريد المعقولات من الموجودات الخارجيّة الشخصيّة إنما هو ممكن فيما هو مُدْرَكٌ لنا. ونحن لا نُدْرِك الذَّوات الروحانيّة حتى نجرّد منها ماهيّات أخرى بحِجَاب الحِسّ بيننا وبينها، فلا يتَأتَّى لنا برهانٌ عليها، ولا مدرك لنا في إثبات وجودها على الجُمْلة إلا ما نجده بين جَنْبَيْنَا مِن أمر النَّفس الإنسانيّة وأحوال مداركها، وخصوصًا في الرؤيا التي هي وجدانيَّةٌ لكلِّ أحدٍ، وما ورَاء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمرٌ غامضٌ لا سبيل إلى الوقُوف عليه»[1].

---

(١) ابن خَلدُون: المقدمة، الباب السادس، فصل إبطال الفلسفة وفساد منتحلها، دار ابن حزم - بيروت ٢٠٠٣م، ٤٢٩.

وهذا هو الكلام السَّلْبي(١) . عند ابن خَلدُون وابن تيميَّة وأبي حامد ؛ عودةً منهم جميعًا إلى الموقف السَّلَفي ، ولكن على أُسس نظريَّة علميَّة ، وليس بمجرد الرَّفض الفِطْريّ المُسْتَنِد إلى بادئ الرَّأي أعني الكلام الذي يُبَين امْتِنَاع الكلام ، وهو من ثَمَّ فَلْسَفة نقديَّة وليس فلسفة ميتافيزيقيَّة ولا علم كلام ميتافيزيقي(٢) .

(١) الكلام السلبي أو الفلسفة ـ من حيث هي موقف نقدي ـ وظيفة فكرية لازمة لكلّ أعمال النظر الإنساني قبله وخلاله وبعده ؛ لأنّه يمثل عين الرقيب الملازم لكل فعل واع يسعى صاحبه إلى تجنب الأخطاء التي تجعله ينسى أن الخيال العقلي يبدع بشرطين : أن يتجاوز الموجود من كل ما صنعه الإنسان دون أن يتجاوز شروط التجاوز ؛ أعني ما يجعله من جنس الفعل العقلي الواعي بمحددات التعقل المبدع ، وليس مجرد قفز في فراغ التخيل الوهمي ؛ وذلك هو الأمر الذي يميز بين الخيال العلمي ، والعلم الخيالي! إذ إن الخيال العلمي يبدع النظريات بشروط النظر الخاضع لشروط الامتحان الذاتي المنهجية والمعرفية ، والثاني مجرد سرحان في الممكن من حيث هو ممكن بإطلاق ، دون شروط الامتحان الذاتي المنهجية والمعرفية . وليس من شك في أن بعض القفزات في التخيل المطلق قد تكون مفيدة لكنها تستمد فائدتها مما استندت إليه من صلتها بالنوع الأول من التخيل ؛ لأنّ توهمات الجاهل بالعلوم ليست هي حتى من العلم الخيالي العالم بالعلم أولًا ، ومن الخيال العلمي في ذروته ثانيًا ؛ بل هي لا تكون إلا نكوصًا إلى الخيال البدائي كالّذي يتخيله المتكلمون حول العرش أو حول الذات الإلهية أو حول أي موضوع من موضوعات العقائد العلم الخيالي هو من جنس الميثولوجيا لكنه يكون مشاركًا في الإبداع إذا كان من عصر الخيال العلمي ، فلا ينكص إلى الميثولوجيا البدائية . فلكل عصر من عصور العقل الإنساني ميثولوجياه . مثال ذلك كلام شباب الغرب على غزو العالم في العلم الخيالي له معنى لصلته بالخيال العلمي في غزو الفضاء حقًا . وكلام أي مسلم عن بساط الريح ريح ؛ لأن المسلمين لا يسطون شيئًا اليوم غير الريح ! ، ولن يصبحوا مبدعين بالكلام عن ألف ليلة وليلة كخيال علمي . وكذلك الشأن في الكلام ؛ فلم يعد فيه شيء من الكلام عن التجارب الصادقة للفكر الإنساني : وإذا أراد داعية أن يقنع أحدًا بالعقيدة الإسلامية فإن أفضل طريقة ليست الحجاج بل هي أسلوب القرآن في ضرب الأمثال ، ووصف الوضعيات الوجودية التي هي بذاتها معبرة عن أحوال النفس البشرية الكلية ، والتي يفهمهما أي إنسان من حيث هو إنسان . أما الجدل فهو أبعد الطرق عن الإقناع ؛ لأنه يولد العناد والعزة بالإثم عند المجادل .

(٢) من جنس ما يقول به صانعو صيغ العقائد كالتي بدأ بها الشيخ درسه الموجه إلينا في هذا الرد المكذب للوعد الذي تصدره الوعد بتغيير أسلوب الحوار .

وحتى لا يطُول الكَلام في المسألة سأكْتَفِي بما حصل عند أحد هؤلاء العُلَماء عندما كان القَصْد التَّحرُّر من عِلْم الكَلام، وليس الكلام فيما لا يمكن الكلام فيه بعِلْم. فلو اقْتَصر الكلام على ما يُسمَّى الدِّفاع عن العقيدة ضد أعْدائِهَا لما سُمِّي علمًا، بل لكان مجرَّد كلامٍ دفاعيٍّ ضدَّ مُهَاجِمٍ بنفس السِّلاح. فلا مُهاجِم العقيدة بقائلٍ قولًا علميًا ولا الرَّادُّ عليه كذلك: كِلاهُما يعرض أيديُولوجيته ويرد على ضديدتها. وأقصى ما يصل إليه الكلام عندئذ هو الفِعْل السَّلبي للردِّ على نفي الإيمان بالعقل، أي إنَّه تحييدٌ للعقل بالعقل في مجال الإيمان، وهو على مَزَايَاهُ النِّسبيَّة لا يُعَدُّ علمًا. فلا يَنْبَغي لهُ أنْ يَدَّعي أنه علم؛ بل هو جدلٌ نقديٌّ إذا لم يتجاوز هذا الموقف.

ولا بأس منه؛ لأنَّه يحد من عاهة المتكلِّمين في العقائد ببيان امْتِنَاع الكلام فيها كما يُبيِّن النَّصُّ الّذي أوْرَدْنَاهُ أعْلاه. وهو ما لم يتجاوزه الفِكر النَّقدي إلى الآن، خاصَّةً بعد أن تَبيَّن أن ابن خَلدُون مثله مثل ابن تيمية، يَشْتَرِطُ في المعرفة العلميَّة لعالم الشهادة الاحتكام إلى المحسوسيَّة المُمْكِنَة أو التجربة المُمْكنة[١]. فينفي - من ثَمَّ - بصورةٍ جذريَّةٍ معرفة عالم الغيب؛ لانعدام هذا المعيار المُحْتَكَم إليه.

الخِلافُ هو حول الكلام المُوجِب: أي الكلام الذي يُسمِّيه المُتكلِّمُون

---

(١) وهذا الشرط هو الذي يمكن من التميز بين نوعين من الغائب. فالغائب القابل للشهادة يمكن أن يقاس على الشاهد وإن باحتراز؛ لأن القياس ينبغي أن يبقي على الفارق، وإلا لرد كل المجهول إلى المعلوم، فلا تتقدم المعرفة. أما الغائب الذي لا يقبل المقايسة مع الشاهد - أعني الغيب - فإن قَيْسِه على الشاهد هو مصدر كل المآسي الناتجة عن عِلْم الكَلام وتحويل الفرق إلى أحزاب تتصارع بدعوى العلم فيما لا يعلم ولا يحتاج فيه إلى العلم بالمعنى الوضعي المزعوم: كل ما يتعلق بالغيبيات من الغيب المحجوب مثل ذات الله وصفاته وكيفيات الحساب والبعث إلخ ... من الأخبار النبوية التي لا يمكن لعلمنا أن يتجاوز المعرفة التاريخية بكونها فعلًا مما جاء به النبي ثمَّ التصديق بذلك إن آمنا بنبوته، أو التكذيب إن كنا لا نؤمن بنبوته.

عِلْم أُصُول العقيدة ، بمعنى إثْبَات وجُود الله ، وخُلُود النفس ، وخَلْق العالم ـ إلى غير ذلك من المسائل ـ بالعقل . فهذا ما لو قال به أحدٌ لانتهى إلى نفي الحَاجَة إلى النبوة ، ولقال أمرًا لا يُمْكِنهُ الوفَاءُ به . والكلام الموجب الذي يدّعي المتكلّمون أنّه شرط تصحيح العقائد ـ أعني صوغها بالمنطق الصناعي ـ وهو ما اعتبره عقائد ما أتى الله بها من سلطانٍ ، بل هي أوثانٌ سمَّاها المتكلِّمُون وآباؤهم الفلاسفة الدُّجمائيُّون ؛ لأنَّه يُؤدِّي إلى نظَّارات يصنعها البعض ، ويريد أن يُلْبِسَهَا لغيره ، حتى يرى المعتقدات بعينيه . وذلك هو معنى السُّلطة الكنسيَّة ، مصدر كل الوسَائط بين الضَّمائر والمعبُود الأوحد . وهو أمرٌ ـ فضلاً عن امْتِناعه عقلاً ـ ضارٌّ خُلقيًا[١] : لأنه يجعل سرائر البشر بيد البعض

(١) وذلك لأنه يؤسس لممارسات تتنافى مع ما قدم القرآن بدائلها ليحررنا منها بوصفها عين ثمرات التحريف والجاهلية التي خصصت لها سورة آل عمران جل آياتها . فالقرآن الكريم قد حدد شروط التحرر من سلطان الكنائس ، والسُّلطَة الروحية القاضية في أمور العقائد والمؤسسة لبدعة تأليه الإنسان في شخص المسيح عليه السلام ، وفي عبادة الأحبار والملائكة ، ومن ثمّ تحويل البشر بعضهم للبعض أربابًا . حررنا منها عندما وضع مبدأ حرية المعتقد المبني على نظرية ثورية في طبيعة العقد الديني ، من حيث هو فطرة ذات وجهين يجمعان بين وحدته في الواجب (الإسلام هو الدين الواحد عند الله) وتعدده في الواقع (كل الأديان التي يعترف بها القرآن ، وقد حصرها في الخمسة الأخرى التي جاءت في الآية ١٧ من الحج أعني اليهودية والمسيحية والصابئية والمجوسية والشرك) . وهذا المبدأ من مؤيداته التي لا تكاد تخلو منها سورة من سور القرآن الكريم ، بالإشارة إلى أن الله لو أراد أن يكون البشر أمة واحدة على دين واحد لفعل . ومن ثمراته دعوة النبي إلى عدم الغلو في فرض العقيدة الإسلامية في الواقع ، بل الدعوة إليها بوصفها حقيقة الدين في الواجب .

ذلك أن الله أراد التعدد قصدًا ! وهو يعتبره من شروط التنافس في الخيرات على الأقل في الوجه الشرعي من الدين (المائدة ٤٨) . أما المبدأ الثاني الّذي أسس عليه هذه الممارسات فهو نظرية في معرفة حال الاعتقاد عند الإنسان معرفةً مقصورة حقيقتها المطلقة على الله دون سواه ، دون أن ينافي ذلك المعرفة الخارجية بالعلامات الكافية التي يحتاج إليها تنظيم الحياة الجماعية (وهي موضوع التعريفات الفقهية لا التعريفات العقدية) ؛ لأن السرائر علمها من المغيب . ولعل أهم نتائج هذين المبدأين التحذير مما قد ينفيهما أعني الداءين المذكورين في الآية السابعة من =

منهم فيصبح البعض للبعض أربابًا . ولما كان الله قد قال : ﴿وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ أَرْبَابًا ۗ أَيَأْمُرُكُم بِٱلْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [آل عمران : ٨٠] ، فحريٌّ بنا أن نستنتج أنّه ينْهانا عن اتّخاذ أوْثان العُلماء أي صِيغهم للعقائد أربابًا لئلا نكْفُر!

= آل عمران . والمهم في حالتنا هذه هو المبدأ الثاني أعني العلم بحقيقة المعتقد في قلوب المؤمنين ؛ لأن المبدأ الأول قل أن تجد من ينكره صراحة ، رغم كون نكران هذا المبدأ يؤدي إلى نكران ذلك المبدأ . وهذا المبدأ الثاني حددته الآية ١٢٥ من النحل : ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾ . والمخاطب هو رسول الله ، وفيها تعليل لتحديد نوع الدعوة المطلوبة منه : فهو لا يمكن أن يغلو في التنقيب على القلوب ؛ لأن الله هو الأعلم بالضلالة وبالهداية من الرسول ، ومن باب أولى من أي متكلم يتجرأ على التكفير والتفسيق والمقاتلة زعمًا منه أنه يعرف حقيقة المعتقد في ذاته ليحاسب بمقتضى علمه الناس الّذين يحكم بضلالتهم لحكمه بهداية نفسه . وهو قد يكون أضل عباد الله دون أن يدري != =لذلك فلست أدري من أين أتى التعصب الأعمى الّذي ولد فرق الكلام ، رغم أن النبي الكريم نبه إلى خطر الانقسام بسبب العقائد ، واعتبر تعدد الفرق لن يبقي النجاة إلا لواحدة منها . وطبعًا فلا يعني ذلك أن الأغلبية لن تكون من الناجين ، بل العكس هو الصحيح : فكل فرقة لا تتجاوز القائلين بها من واضعيها . ذلك أن الله رؤوف رحيم ، ورحمته تسع كل من لم يشرك به ، ولم يشرك على علم مزعوم به إلا تكلم في المتشابه رغم النهي الصريح ؛ لأن صيغ المتكلمين العقدية أوثان بينة للعيان . أما من يقلدهم فقل أن يفهم من هذه الأوثان شيئًا ! والذنب الوحيد هو أنه تخلى عن الذكر الشخصي والتفكر والتدبر ، فحرم من العقد الصادق الّذي هو عين هذا التفكر والتدبر ، لا ما يتصوره المتكلمون ثمرات الفكر الواجبة ؛ أعني صيغهم المضحكة . والصيغ الكلاميّة للعقائد هي عين التشبيه غير الواعي بذاته ، بخلاف التمثيل العامي الّذي لا يصحبه وهم النفاذ إلى حقيقة الغيب ؛ بل القصور المعترف بذاته ، ومن ثمّ فهو يعود إلى الله والاعتماد على ما خاطب به القرآن الفطرة ، أو النور الطبيعي مع شرط «ليس كمثله شيء» . لذلك فلهم على الأقل ـ الّذي هو الأكثر الممكن للإنسان ـ أعني إيمان الفطرة المكتفية بأساسيات الإسلام ؛ لأن ما عداها من أوهام المتكلّمة ولا معنى لها عند العقل السليم فضلًا عنها عند الله : وهذا الإيمان الفطري ثابت لا يتزحزح بخلاف عقائد المتكلمين التي هي لا تقل عدم ثبات ووثاقة عن التصورات الذهنيّة والعبارات اللُّغوية التي تصوغها .

المسألة الثّانية

دورُ عِلْم الكَلام في تكوينية هذه الأمْراض الفكريَّة

١ ـ القراءة الخَلدُونيّة لمسار الفكر الكلامي السُّنيّ ، وبيان الابتعاد المتدرِّج عن قصد الأشْعَريّ الأول ، والكلام المحمود والعَوْدَة إلى الكلام المذموم .

٢ ـ كيف يُمكِن استكمالها لتحقيق النُّقلة من عِلْم الكَلام إلى ما يُمْكِن أن نُسمِّيهُ كلام العِلْم في الشَّأنين الدُّنيويّ والأخرويّ على حدٍّ سواءٍ (أعني بُعدي الدِّين السَّويّ) .

استعمل ابن خَلدُون معيارين ليُجيب عن هذا السُّؤال ، لكنَّه لم يستنتج منه ما يُحدِّد صلة هذا التَّطوُّر بما حصل في فِكْرِهِ هو ذاته من خروج عن عِلْم الكَلام والفلسفة والفقه والتصوف ـ أعني الفنَّين النَّظريين والفنَّين العمليَّين ـ فأصبح عمله دالًّا على نشأةٍ جديدةٍ للفِكْر الإسلاميّ ، نشأةٍ وُئِدَت لسُوء الحظِّ ، فعُدْنَا إلى هذه الفنون وما يتولَّد عنها من حروبٍ أهليَّةٍ ، لعل أهم مظاهرها الحرب الطّائفيَّة داخل السُّنَّة ذاتها ، بين فرقتيها الأشْعَريَّة والسَّلفيَّة ، وخارجها بينها وبين التَّشيُّع ثمَّ مع العالم كلِّه .

فأمَّا المِعْيار الأوَّل فقد استمدَّه ابن خَلدُون من تأمُّل المنهج ؛ أو طبيعة العلاقة بين الدَّليل والمدلول في الفكر الكلاميّ . وقد قسَّمَ ابن خَلدُون بمُقْتَضَاه عِلْم الكَلام إلى مرحلتين رئيستين ، وصَفَ الأولى بكلام المتقدِّمين ، والثانية بكلام المتأخِّرين .

ففي المرحلة الأولى كان الكلام يبدو وكأنه فِكْرٌ مُتفَلْسِفٌ بأسلوبٍ مختلفٍ عن أسلوب الفلسفة المشَّائيَّة خاصَّةً ـ حتى وإن تضمَّن شيئًا من مبادئ الرِّواقيَّة في نظريتي الوجود والمعرفة ، وبعض قضايا الكلام المسيحي

المتقدِّم عليه ـ وكلُّ ذلك ليس هذا محل الكلام فيه[١].

وفي المرحلة الثَّانية بَدَأ التَّدرُّج في عملية انْدمَاج الكلام في الفلسفة المشَّائية التي سيطرت على الفِكْر العربي الإسلاميّ ، وخاصَّةً بشكلها السِّينويّ في صيغة « الشِّفاء » بفضل تلخيص الغزالي في « مقاصد الفلاسفة ».

وهذا المِعْيَار حقَّقَ هذه القِسْمَة الأولى إلى مَرْحَلَتَيْن هو معيار الأرْغَانُون المستعمل ، أو المنطق (الرَّمز هو الغزالي)[٢]. فبعد القَول بالتَّعاكُس بين الدَّليل والمدلُول (قبل الغزالي وخاصَّةً عند الباقِلَّاني) جاء التَّخلِّي عن هذا المبدأ ، وبات الدَّليل متخلِّصًا من هذا التَّرابُط مع المدلول بمعنى أنَّ القضايا التي يُراد البرهان بها ليست بالضَّرورة من طبيعة القضايَا التي يُرَاد البرهان عليها . فالثانية هي المعتقد والغاية ، والأولى هي الأداة التي يمكن استبدالها عند اكتشاف ما هو أفضل منها . لم تبق الأدلَّة جزءًا من المُعْتَقَد[٣] . وذلك

---

(١) العلاقة بالرواقية واضحة في كلام المتقدمين حتى من السنة (كما في نظرية الجوهر الفرد والخلاء ... إلخ) والعلاقة بالكلام المسيحي واضحة خاصَّةً في الكلام الاعْتِزالي ، كما في مسألة أفعال العباد أو الجبر والاختيار أو كلمة الله ... إلخ .

(٢) ابن خَلدُون : المقدمة ، الباب السادس فصل المنطق : (... والمتأخرون من لدن الغزالي لما أنكروا انعكاس الأدلة ، ولم يلزم عندهم من بطلان الدليل بطلان مدلوله ، وصح عندهم رأي أهل المنطق في التركيب العقلي ووجود الماهيات الطبيعية وكلياتها في الخارج ، قضوا بأن المنطق غير مناف للعقائد الإيمانية ، وإن كان منافيًا لبعض أدلتها ؛ بل قد يستدلون على إبطال كثير من تلك المقدمات الكلامية ، كنفي الجوهر الفرد والخلاء وبقاء الأعراض وغيرها . ويستبدلون من أدلة المتكلمين على العقائد بأدلة أخرى يصححونها بالنظر والقياس العقلي ، ولم يقدح ذلك عندهم في العقائد السُّنية بوجه . وهذا رأي الإمام والغزالي وتابعهما لهذا العه.» ٣٩١.

(٣) وبين أن في ذلك تحريرًا للفكر من الترابط بين المطلوب وأداة الوصول إليه . فيصبح الفكر بوسعه أن يبدع الكثير من البدائل لتحقيق المطلوب نفسه . لكن ما حصل لم يكن هذا المأمول ، بل صار مجرد عذر للانتقال من موقف رفض الحجاج الكلامي عامة واستعمال المنطق في العقائد خاصة إلى جعله شرطًا فيها . وطبعًا لم يكن السلف بمنجاة من استعمال المنطق بإطلاق بل كان المنطق الذي يستعمله من مارس بعض كلام لا يلزمهم بنظرية في =

هو الأمر الذي يَسَّر دخول المنطق الأرسطيّ في كلّ العلوم الإسلاميّة بما في ذلك أُصول الفِقْه، وأنهى الكلام في نظريّة المعرفة الرُّواقية ليعوِّضها بنظرية الوجود، ونظرية المعرفة القريبتين من الفلسفة المشّائيّة(١).

وأما المعيار الثّاني فأنتج قِسْمةً ثانيةً هي الأهم في تكوينيّة عِلْم الكَلام ومساره التّاريخيّ؛ لأنّها أشْمَل من القِسْمَة الأولى لجمعها بين المضمُون والمنهج، إذ هي تخُصُّ علاقته بمَسَائل الفلسفة ومناهجها، رفضًا للفلسفة قبل الغَزالي، ثمّ قبولًا لها من بعده، وهو مِعْيَارٌ متعلّق بطبيعة المسائل في الفنين الكلاميّ والفلسفيّ، وهذا المعيار مُضَاعَفٌ:

= الوجود متنافية مع مبادئ الإسلام. فحساب القضايا الذي كان الغالب على كلام الأوائل لم يكن يلزم مستعمله بما تلزمه به نظرية الحد والبرهان الأرسطية، من اعتبار الحد عبارة الماهية المؤلفة من جنس وفصل واعتبار البرهان مطابقة بين قوانين المنطق وقوانين الوجو فكان بوسع المتكلّم أن يأخذ القضايا القرآنية نفسها مُقدِّمًا فيجعل عقيدة قرآنية تاليًا فلا يقع الخروج من الخطاب نفسه، ومن ثمّ فالدليل والمدلول كلاهما من الجنس نفسه وهما معتقدان: لكن أحدهما أكثر مباشرة من الآخر لا غير. لكن المتكلمين القُدامى خطوا خطوة أخرى فأخذوا عبارات من الفلسفة الرواقية وجعلوها مقدمات (مثل الجزء الذي لا يتجزأ، والعرض الذي لا يقوم بذاته ولا يبقى زمانين ومثل الملازم للحادث حادث) لينتهوا إلى توالي عقدية. ثمّ طبقوا عليها المبدأ نفسه الّذي كان يستعمله السلف جاعلين إياها جزءا من العقيدة. وهذا الخطأ الأول يسر التخلص من الصلة بين الدليل والمدلول: فهما في هذه الحالة ليسا من الجنس نفسه. فعند السّلف كان الدليل من القرآن والمدلول منه كذلك. وكلاهما إذًا من العقيدة. أما في كلام المتقدمين فالدليل ليس من القرآن والمدلول منه. فيكون من الواجب الفصل. وهو ما حدث في كلام المحدثين. ومنذئذ صار دخول الميتافيزيقا الأرسطية شرطًا في دخول المنطق المستند إليها.

(١) من أهم العلامات الجامعة بين البعدين الوجودي والمعرفي هو الانتقال من تصور الجوهر جوهرًا فردًا «كلام المتقدمين» إلى تصوره مؤلفًا من صورة ومادة بمعنى الهيلومورفية الأرسطية (كلام المتأخرين). فمن هنا يأتي التركيب في الحد وفي المحدود والتمييز بين الصورة الجوهرية والأعراض، في حين أن كل عناصر الصورة كانت أعراضًا في التصور الأول للجوهر. ومنه يأتي كذلك نظرية المعرفة التي تيسر استعمال منطق الحدود المسورة في مرحلة الكلام الثانية بدل منطق حساب القضايا في مرحلته الأولى. ولولا هذان التحولان لامتنع استعمال المنطق الأرسطي في عِلْم الكَلام خاصّةً، وفي علوم الملة عامة.

فإذَا استعملناه لتقسيم المرحلة المتقدِّمة على التخلِّي عن القول بالتَّعاكُس بين الدَّليل والمدلُول كان ذا صِلَة بعلاقة فكر السُّنَّة علاقته السَّلبيَّة مع الفلسفة لكون السُّنَّة كانت ترفُض المنطق والفلسفة جملةً وتفصيلاً، فيكون الكلام عندئذٍ مُنقَسِمًا إلى كلامٍ سُنِّي غير متفلْسِفٍ بالمعنى الّذي كان سائدًا، وإن كان ذا نهج عِلْميٍّ حقيقيٍّ يُقدِّم التجربة «الوِجْدَانيَّة في الغَيْبيَّات والحسيَّة في المشاهدات» والتاريخ «العَادي أو الدِّيني» على محض التأمل الفكري أو بعبارةٍ أصح إلى رفض الكلام؛ لأنَّه لا يكون إلا مُتفلسفًا بمعنى الشَّكل الذي كانت عليه الفلسفة: الشكل الكلاميّ) وكلام غير سُنّي متفلسِف بالمعنى السَّائِد أعني بمعنى الفِكْر الفَلْسَفيّ غير النَّقدي القائل بشفافية الوجُود، وقُدْرَة العقل على إدْرَاكِهِ على ما هو عليه[1]. (الرَّمز هو قطيعة الأشْعَريّ مع الاعْتِزَال كما تشير إلى ذلك حادثة حِمار الشيخ الذي وقف في العَقبة)[2].

---

(١) وبذلك يتبين بخلاف السائد في قراءة تاريخ فكرنا: الموقف النقدي كان أكثر وعيًا بطبيعة الفكر العقلاني من الموقف الدُّجماتي للكلام والفلسفة والفقه والتصوف في صورها التي كانت سائدة بحيث إن البدائل السنية التي وصفنا في الهامش السابق رغم كونها كانت موقف الأقلية في مجال الفكر والتأليف فإنها هي الممثلة حقًا لقيم القرآن وتعاليمه، وهي التي ينبغي أن تعد الأصل الذي يمكن أن يستأنف علم الأمة الحضاري نظرًا وعملًا من منطلقه.

(٢) وطبعًا فحمار الشيخ ليس فيه تحقير للجُبّائي الأب. فالأشْعَريّ على خُلق ولا يتكلُم على شيخه بسوء أدب، بل الحمار هنا هو العقل الذي لم يجد حلًا لمعضلة الإخوة الثلاثة بمبدئه الأساسي أعني عدم التناقض. فالعقل حمار في المسائل الماورائية بما يفهم أنها ليست من مجاله، وهو يصبح عين العقل بمجرد أنه يفهم قول الصديق: إن العجز عن دَرَك الإدراك إدراك (لحدود الإدراك): وبصورة أوضح فلكأن الأشْعَريّ قال ما قاله الصديق بعبارة سلبية، أي إن من لم يدرك أن العجز عن الإدراك إدراك لحدود الإدراك حمار. فرحم الله الشيخ الذي حاول أن يخرج السُّنَّة من الحمارية ليعود بها إلى السُّنَّة بما ترمز إليه هذه العبارة لولا ما طرأ من تحريف على فكره من بعده بدءًا بمنهج قياس الغائب على الشاهد، وختمًا بقانون التأويل. وأظن أن البعض يتوق من جديد للاستحمار!

وإذا استعملنا هذا المعيّار الثّاني في المرحلة المُواليّة لهذا التخلّي كان ذا صِلَة بعَلاقَة التّماهي التامّ بين الكلام والفلسفة إيجابًا بعد تبرئة المنطق وجعله شرْطًا في علوم الملَّة (الرمز هو الغزالي) من خلال التخلّي عن مبدأ التّعاكُس بين الدليل والمدلول (الرمز هو الرازي) .

لكن المعيار يبقى مع ذلك واحدًا ؛ لأنَّ معناه الأول هو عينه معناه الثاني ، ولا تختلف التسمية ؛ لأنَّ ما يسمَّى كلامًا غير سُنِّي قبل القطيعة المنهجيَّة بين المُتقدِّمين والمتأخِّرين هو عينه ما يسمَّى بالكلام الفَلْسَفيّ . فيكون المعيار الثاني أوسع من المعيار الأول ، وهو شاملٌ له ؛ لأنَّ المنهج هو بدوره فَلْسَفي . فيكون الحاصل من ذلك خمس مراحل ، الأربع هي ما ذكرنا بمقتضى مفعول المعيارين :

١ ـ ما بين النّشْأة والأشْعَريّ .

٢ ـ ما بين الأشْعَريّ والغزالي .

٣ ـ ما بين الغزالي والرّازي .

٤ ـ ما بين الرّازي وصاحبي الصّوغ الصّريح للثورة النّقديَّة ، أعني ابن تيميَّة وابن خَلدُون ، أوَّلهما مِن مُنْطَلَق البحث في منهجيَّة العلوم العقليَّة وما بعدها (المنطق والميتافِيزِيقا) والثاني مِن مُنْطلق البحث في منهجية العلوم النَّقْليَّة وما بعدها (التاريخ والميتا تاريخ) .

٥ ـ والمرحلة الأخيرة هي الموقف الجامع بين مرحلة ما قبل نشأة عِلْم الكَلام ومرحلة ما بعد موته ، بعد أن تجاوزه فكر المُسلمين إلى كلام العِلْم فيما يقبل العلم والتخلّي عمّا سواه ، ليكون الدِّين مستنده إلى المعرفة النَّصيَّة والتاريخيَّة والفلسفيَّة ، إلى المعرفة التجريبيَّة والرياضيَّة .

«فمرحلة ما قبل نشأة الكلام ومرحلة ما بعد موته بتجاوزه النَّقديّ» أصبحتا أمرًا واحدًا رغم التقابل بين مرحلة البداية ومرحلة الغاية من حيث الحيِّز الزَّمانيّ والجنس الخطابي: وهو ما سأطلق عليه اسم «السَّلفيّة الجديدة» التي يمثلها اللقاء الأصيل بين ابن تيمية وابن خَلدُون بعد تغيير منزلة المعرفة الفلسفيّة والمعرفة التاريخيّة من مُنْطَلق المسألة النظرية (ابن تيمية: منزلة المنطق وما بعده) ومن منطلق المسألة العلميّة (ابن خَلدُون: منزلة التاريخ وما بعده)[1]. لكن التَّحديدَيْنِ الثَّوريَّيْنِ عند كِلا الرَّجُلَين أمرٌ واحدٌ بالمعنيين المُحقَّقين للتَّطابُق بينهما، أعني جوهر دلالة الكلام المحدد للاستعمال المشروع للعقل تحديدًا، والذي يقبل التعريف بعبارة: «العجْزُ عن درك الإدراك إدْرَاك» في شكل عقيدةٍ أساسُها فهمُ النَّهي القرآني البيِّن، ثمَّ في شكل عقيدةٍ مؤسَّسة إضافة إلى النَّهي القرآنيّ على فَهمِ حقيقة العِلْم كيف تكون، وتبيُّن حدود العقل ما هي:

١ ـ فمن يقرأ القُرآن يُدْرِك أنَّ الآية السَّابعة من آل عمران قد بيَّنت صراحةً أن تأويل المتشابه (بمعنى التأويل الملغي لمفهوم الغيب وليس بمعنى التفسير: وهو جوهر عِلْم الكَلام)، فضلًا عن امتناعه الفعلي دليل على مرض نفسي (زيغ القُلوب)، واجتماعي (الفِتْنة) كما تُبيِّن بقية الآية التي جعلت الرسوخ في العلم هو التَّسليم بأن المتشابه موضوع إيمان وليس موضوع عِلْم، ومن ثمَّ جعلت

---

(١) ويمكن القول: إن ذلك هو القصد العميق لقطيعة أبي الحسن مع الاعْتِزَال بعد أن أدرك حدود المعرفة العقلية وقصور مبدأ عدم التناقض، رامِزًا إلى ذلك بمثال الإخوة الثلاثة. فهو قد أدرك الفرق النوعي بين مجالي المعرفة الإنسانية: مجال التجربة الوجدانية التي لا يكون العلم بها إلا نصيًّا تاريخيًّا، ومجال التجربة الحسية التي لا يكون العلم بها إلا تجريبيًّا رياضيًّا. لكنه لم يعبر عن ذلك بالوضوح التام، فكان ما بقي في علاجه من اعتزال يتوسط منهج قياس الغائب على الشاهد دون فصل واضح بين الغائب بمعنى ممكن الشهود، والغائب بمعنى الغيب ممتنع الشهود، فكان مآل الأشْعَرِيَّة العودة إلى الاعْتِزَال في النهاية بل إلى ما هو أسوأ.

العلم العقلي مقصورًا على عالم الشهادة[١] : ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران : ٧] .

٢ ـ ومن يفهم النَّقد التَّيميّ والخَلْدُونيّ يُدرك أنهما قد تحرَّرا من ذهنيَّة مُتكلِّمي العصر الوسيط وفلاسفته ، القائلين بالعلم المُطْلَق القادر على علم ما لا يقبل الشُّهود ، ومن ثَمَّ النَّافين للغَيْب لزومًا[٢] . الكلام بدافع علاج هذين المرضين العلاج العِلْمي الحاسم ؛ لأنَّهُمَا اكتشفا علله ، ولم يقتصرا على الفَهْم العاميّ للهداية القُرآنيّة التي سيتضاعف تأثيرها المنتظر بعد فهم علل المرض . ومن يُعارض هذا التَّشْخِيص العِلْمي لابن تيمية وابن خَلدُون لا يُعارضه علميًا ، بل بمجرد التَّشبُّث بما تجاوزه العقلُ الإنسانيّ ، أعني اللَّاهوت والميتافيزيقا المطبقين على ما لا يدرك من الوجود ؛ أعني غيبه .

وبيَّن أن الاندماج لم ينجح في المرحلة الأولى لِعِلَّةٍ تَيْمِيَّةٍ بفضل رفض فضلاء الأمَّة للكلام . لكن العلة المعرفيَّة التي حالت دون الاندماج تعيَّنت في العوائق المنهجيَّة ـ أعني ما حال دون إدْخَال المنهج الفلسفيّ عامَّةً ، والمنطق بأسسه المشَّائية خاصَّةً في علوم الملَّة ـ لأنَّ محاولة الفارابي وإخوان الصَّفا وابن حزم لم يكن لها التأثير الكافي . ولما حصل ذلك بيد شخصيَّاتٍ مُؤثِّرةٍ ـ بدءًا بإمام الحَرمين وختمًا بالغزالي ـ تم الانْدمَاج ، فصار الكلام فلسفيًا

---

(١) وإذا حاولنا ترجمة ذلك بعبارة «نظرية المعرفة» كان القصد حصر المعرفة العقلية فيما يقبل الحس الممكن ، أو الشاهد الممكن ، تمييزًا بين معنيين للغائب ؛ أعني الغائب المعرفي وهو الشَّاهد الممكن ؛ والغائب الغيبي وهو ممتنع الشهود لكونه محجوبًا حتى على الأنبياء .

(٢) ذلك أنك إذا قست الغائب على الشَّاهد دون التمييز بين الغائبين المعرفي والغيبي ثمَّ أردفت ذلك بقانون التأويل مرجعًا كل ما يتعارض مع ما يعلمه العقل بهذا المنهج بالتأويل ردًّا للنقل إلى العقل ، فإنك تنفي الغيب حتمًا ، وتدَّعي أنه قابل للعلم العقلي ، هذا فضلًا عن كون التأويل بهذا المعنى المطلق ، يعني أنك مثل فلاسفة العصر الوسيط تعتبر الوحي عبارة شعبية عن الحقيقة الفلسفية ؛ بل هو أيديولوجيا عمليَّة دون العلم العقلي منزلة دون شجاعة التصريح بذلك .

وصارت الفلْسَفَة كلاميَّة، وهو ما يعتبره ابن خَلدُون قد بلغ الكَمال مباشرة عند الرَّازي، مع وعي بالفَرق بين الفنَّين، ثمَّ اخْتَلَطَت الأمور بعده، حتى وإن كان التَّمييز الاسميُّ لا يزال موجودًا في بعض المسائل.

وينبغي أن نُضيف أمرًا يبدو غير مُتَّصلٍ بهذه الحركة، لكنه من صميمها. فابن خَلدُون يُبيِّن في كتابه «شفاء السَّائل» أن صنفي وحدة الوجود الصُّوفيَّة يعودان في الحقيقة إلى هذا المزيج الكلاميِّ الفَلْسَفيِّ، إذا نظرنا إلى ما يُفْصح عنه أصحابهما من النَّظريَّات والمبادئ، رغم ما فيهما من فَوضى وعدم اتِّساق (وقصده أساسًا كتابات ابن عربي): «وحاصله (قول مُتصوِّفة وحْدَة الوجُود بصنفيها)، إذ خُلِّص وهذِّب واتَّضح للفهم موضوعه ومسائله إنَّه ترتيب للوجود، قريبٌ من ترتيب الفَلاسفة، شبيه بآرائهم الكشبيَّة وعلومهم من غير بُرهان، يشهد له ولا دليل يقوم عليه»[١].

ومجملُ القول ـ لئلا نُطيل في أمرٍ بَيِّنٍ بذاته لولا مُمَاحَكَة المُتكالمين ـ هو أن الكلام والفلسفة بلغا ذُروة التَّطابق بالتَّبالع (كلاهما ابتلع الآخر) في القرن السَّابع، ولعل أهمَّ علاماته أنَّ أكبر فيلسوف رِياضي كان في الوقت نفسه أكبر مؤلِّف بين فكري ابن سينا والرَّازي (نصير الدين الطُّوسي). فكلاهما ـ أي الكلام والفلسفة ـ ابْتَلع الثاني، فجعلهُ مادَّةً له، وهي حركةٌ أسَّس لها رابُوع القرن السَّادس، الَّذي غلَّق كلَّ المنافذ ليقتل الفكر الحر والإبداع أعني:

١ ـ الإمام الرَّازي (الذي أطْلَق السِّينوية في الكَلام، حتى زَال الفرق بين الكلام والفلسفة إلا في السَّمعيَّات).

---

(١) ابن خَلدُون: شفاء السائل ملحق بـ «دراسة تحليلية للعلاقة بين السلطان الرُّوحي والسلطان السياسي» لأبي يعرب المرزوقي الدار العربية للكتاب ـ تونس ١٩٩١م، ٢١٤.

٢ - والسُّهروردي المقتول مَشْرِقًا (الذي أطلق الخرافة الصُّوفيَّة المزعومة أفلاطونيَّة في الفلسفة، وظن أنه يُمكن أن يكذِّب النبيَّ والقُرآن في القول بالختم).

٣ - وابن رُشد (الذي أطلق التجريبيَّة الغفلةُ المزعومة أرسْطيَّة في الفلسفة، فصارت الفلسفة تفسير نصُوص أرسطُو).

٤ - وابن عربي مَغْربًا (الذي أدخل التَّأويل التحكُّمي في التصوُّف، فصار التصوف تأويل القُرآن بخرافاتٍ مُسْتندة إلى الفلك البطليمُوسي، وعلم الحروف المزعُوم).

فنتج عن ذلك كَلامٌ خليطٌ مُربَّع الأبعادِ: أفلاطونيٌّ وأرسطيٌّ مزيَّفين (ابن رشد والسُّهروردي) وعقائد وتصوف سُنيَّيْن مُزَيَّفين (الرَّازي وابن عَربي). وتمَّ الانْدماج بصُورةٍ شبه مُطْلَقةٍ في القرن السَّابع حيثُ صَار التَّصوف والكلام مُتفلْسفين (من حيث المضمون في الأول، ومن حيث الجهاز المنهجي في الثاني) وصارت الفَلْسَفَة والفقه متكلمين (من حيث المضمُون في الأولى ومن حيث الجهاز المنهجي في الثَّانِيَة). وكلُّ الذين يُخَرِّفُون اليوم فيدَّعُون المُقَابلة بين الفِرَق بالعودة إلى جزئيَّات المسائل، لم يفهموا هذه الحركيَّة التاريخيَّة التي أدَّت إلى زوال الكلام الدجمائيِّ في الفلسفة، وزوال الفلسفة الدجمائيَّة في الكلام، إلى أن بات من الواجب تجاوزُهما إلى ضربٍ جديدٍ من الكلام الفلسفيِّ النَّقديِّ الذي لم تتحدَّد طبيعته إلى الآن، ومثاله: الفكران النَّقديان لابن تيمية وابن خَلدُون عندنا، وكلُّ المدارس النَّقديَّة منذئذٍ إلى الآن في العالم.

لكن ذلك الخليط المربَّع سدَّ كلَّ الآفاق المعرفيَّة والقيميَّة، فلم يُفلح الفكر النقديُّ في تحقيق التجاوز إلا لمامًا، وبات المسلم خاضعًا للجبروت التامِّ، حيث تحالف المستبدُّون بفني العمل (الفقه والتصوف مع استبداد

المجتمع المدنيّ العامّيّ على الأفراد) وتحالف المستبدُّون بفني النَّظر (الكلام والفلسفة مع استبداد المجتمع المدنيّ الخاصّيّ على الأفراد)، ثمّ تحالف الجميع مع المستبدين بالحياة السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة، أعني الحاميات العسكرية - وأغلبها من شُذّاذ الآفاق والمجرمين والمرتزقة - التي استبدت بالحكم فغاص الشعب في الخرافة والجبرية واللامبالاة التاريخيّة، فغاصت النُّخب في الاستهتار والموقف الكلبيّ: وعادت الأُمّة إلى نظام الدولة الفرعونيّة حيث يُؤدي العُلماء دور هَامَان، ويؤدِّي المُرتزقة دور فرعون. وليس بالصُّدفة أن برّر ابن عربي رمز فرعون في الحكم من حيث هو ظلُّ الله لكأنّه شاعر المعز إذ ينشد: «فاحكُم، فأنتَ الوَاحِدُ القَهّار!». تلك هي الوضعيّة التي سلبت المُسلمين كلَّ حريةٍ عقديّة وفكريّة وأزالت الفَرْق بين عالم الرُّبوبيّة وقانون الضَّرورة الطَّبيعية وعالم الألوهيّة، وقانون الحريّة الخُلُقيّة إلى حدّ نفي كلّ إمكانيّةٍ للفعل الحُرّ عمليًا ونظريًّا. لذلك فلا عجب أن يحصل ما يحقُّ لنا أن نُطلق عليه اسم «الإصلاح الدِّيني والفلسفي» في القرن الثّامن: وهو إصلاحٌ بدأ مع ابن تيميّة بإصلاح العقائد لتحرير الإنسان من عقيدة الجبرية وسلطان الخُرافة حتى يُصبح الفعل الخُلقيُّ ممكنًا، وشرطه الحرية الفكريّة والرُّوحيّة، وانتهى مع ابن خَلدُون بإصلاح الشَّرائع لتحرير الإنسان من شريعة الغصب وسلطان العنف؛ حتى يصبح الفعل السّياسي ممكنًا وشرطه الحرية الاقتصاديّة والثقافيّة.

وقد كان ابن خَلدُون على وعيٍ تَامٍّ بأن هذا الموت البطيء للحيويّة الفكريّة والخُلُقيّة عند المسلمين قد صاحبه فيما «وراء العدوة» نظيره الضِّديد: انبعاث الحيويّة الفكريّة والخلقيّة في أمم الغرب التي بدأت تُمسِكُ المشعل من العرب والمسلمين الذين استناموا للأنساق الميّتة التي وضعَهَا الرَّابوع المشار إليه. وهنا لا بُدَّ من الإشَارة إلى دور العلماء والأمراء

والمؤسَّسات التَّربويَّة الغربيَّة ، وكيف أن كلَّ الثورات الدينيَّة والعلميَّة والفلسفيَّة والخلقيَّة في الغرب خرجت من رحمها .

فجميعُ فلاسفة الغرب وعلمائه تخرَّجوا في المدارس الدينيَّة من ديكارت إلى هيدجر ، ومن نيوتن إلى لاينِتْس ، إلى كلِّ علماء العصر الحالي ؛ لأنَّ الجامعات الغربيَّة أغلبها كانت مؤسَّسات تعليم دينيَّة (مثل السُّوربون ، وأكسفورد ـ أبرز الأمثلة ـ وأين منهما في تكوين المُبْدعين وإنتاج المعرفة المقيَّدة مُؤسَّستا الزيتونة ، ثمَّ فرعها المتأخِّر عنها نشأة بقرنين ؛ أي الأزهر المؤسَّستان اللتان وجدتا قبلهما بقرونٍ ؟!) ثمَّ تطوَّرت ونمت وخاصَّةً في فرنسا وإنجلترا وإيطاليا وألمانيا ، بل وفي كلِّ أوروبا ، ولا يزال للفكر الدينيِّ الدور الأساسي في الفكر الفلسفيِّ والعلمي إيجابًا وسَلبًا ؛ إذ لا فَرق بين النِّسبة المُوجبة والنِّسبة السَّالبة ما دامت تعين تحديدًا إضافيًا إلى الدين . فحتى معارضو الدين يبقى فكرهم دينيًا ولو بالمعنى السَّلبي . كما أن هذه الثورات الفكريَّة والخلقيَّة لم تبق في الأفكار وحدها بل هي طالت الحياة الجماعيَّة من حيثُ صورتها السِّياسيَّة والتربويَّة ، ومن حيثُ مادَّتها الاقتصاديَّة والثقافيَّة . فبدأ السَّعيُ الفِعْلي لتحقيق المُثُل الدِّينيَّة والعقليَّة في التاريخ الفِعْليِّ ولم تَبْق مجرَّد قيمٍ في الأذهان .

لكن الأمر عندنا آلَ إلى الموت ، ليس في الفِكْر والأخلاق وحدها ، بل في الوجود التاريخي الفعلي للجماعة بمؤسَّساتها السِّياسيَّة والتربويَّة والاقتصاديَّة والثقافيَّة ، وخاصَّةً بعد النَّبْضَة الأخيرة للانتفَاضة النَّقدية ، التي يمكن اعتبارها جوهر ما يُسمِّيه القُرآن الكريم بإصلاح التَّحريف نظريًا ، والجاهلية عمليًا ، وهو إصلاحٌ لم يتوقَّف في الفكر النقديِّ العربي ، رغم أنَّه لم يُصبح باديًا للعَيان إلَّا عند الغزالي الأول (أي قبل أن يتنكَّر لفكره النقديِّ ، ويتبنَّى خُرافات إخوان الصَّفا في مضنوناته على غير أهلها) وعند ابن تيمية وابن خَلدُون :

١ ـ فبعد محاولة ابن تيمية القيام بالإصلاح النَّظريّ فلسفيًا (نقد ما بعد الطبيعة والمنهج المنطقيّ)، والعقديّ (نقد الكلام والتَّصوُّف) من أجل التَّنوير الخُلقيّ والتحرير الثّقافيّ من الاستبداد الرُّوحيّ أو العنف الرّمْزيّ ممثلًا بالخُرافة (توظيف المعتقدات العامَّة مثل الكرامات، والوسائل، والمَزَارَات والقُبُور، وكلّ أصناف الدَّجَل الصُّوفي) ـ توقف الفكر العربي عن الإبداع النَّظري والعقدي، وغرقت الأمّة في عصر الانْحِطَاط إلى يومنا هذا. ولم ينتج عن النقد التّيْميّ ما كان مأمولًا، أعني نظرية المسؤوليّة والحُريّة الفِكْرية الفَرديّة من خلال العودة إلى الاتّصال المباشر بالمرجعين (القُرآن والسُّنَّة) وبالعالمين الطّبيعيّ والإنسانيّ، خاصّةً والحاجز الميتَافيزيقي قد انْفَرَطَ عِقْده بفضل هذا النّقد. وعلينا أن نبحث عن العلَّة: وأظنُّ أنها تُوجَد في الموضوع ذاته، أعني موضوع النّقد، وفي النَّقد نفسه؛ أو بصورةٍ أدق في منهجه الذي قدَّم جُرْعة مِنَ الدَّواء كان فيها شيء من الإفْرَاط، أدَّى إلى المساعدة على قتل المريض.

٢ ـ وبعد محاولة ابن خَلدُون القيام بالإصلاح العَمَليّ فلسفيًا (نقد الميتَاتاريخ والمنهج التاريخي) الشَّرعي (نقد الفِقه والتَّصوف) من أجل التنوير الحقُوقيّ والتحرير التربويّ، من الاسْتِبداد أو العُنْف المادي ممثَّلًا بالتجبُّر (توظيف القوة العامَّة لاغتصاب الحقُوق، والاعتداء على الأعْرَاض والكَرامة) توقَّف الفكر العَربيّ عن الإبْداع العمليّ والشَّرعيّ، وغرقت الأمَّة في الظلم والظلام إلى يومنا هذا. لم ينتج عن النقد الخَلدُوني ما كان مأمولًا، أعني نظريَّة الشَّرعية السِّياسيَّة والعقد العقلي والدينيّ في الحكم، ونظرية حقوق الإنسان التي سمَّاها ابن خَلدُون «معاني الإنسانيَّة» خاصَّةً والحاجز الميتاتاريخي قد انْفَرَطَ عقده بفضل النقد الخَلدُونيّ. وعلينا هنا كذلك أن نبحث عن العلَّة: وأظن أنها توجد كذلك في الموضوع ذاته أعني موضوع النَّقد، وفي النقد نفسه أو بصورةٍ أدق في منهجه الذي قدَّم جُرعةً من الدواء كان فيها شيءٌ من الإفْرَاط أدَّى إلى المُساعدة على قتل المريض.

الخاتمة

لكن رأي ابن خَلدُون في تكوينيّة الكلام السُّنيّ (ويقصد به الكلام الأشْعَريّ مُستثْنيًا منه الكلام الحَنْبَلي ، حتى في شَكْلِهِ المُحْدَث ، الذي أشَار إليه في فصل الكلام) رَغم أهميته ليس مُطابقًا لحقيقة ما حصل . فهو يعتقد أن عِلْم الكَلام السُّنيّ بدأ مع الأشْعَريّ ومقصورًا على الأشْعَريَّة ، لذلك فهو عنده قد انتهى لمَّا ابتلعتْهُ الفلسفة مُبَاشَرة بعد الرَّازي ، ومن ثَمَّ فهو يهمل ما تقدَّم على الأشْعَريّ ، وتواصل بمعزلٍ عن الأشْعَريَّة من كلام السُّنَّة والجماعة ، بأسلوبٍ مُختلفٍ عن الكَلام المذمُوم . لذلك فإنَّه ينبغي لنا أن نَفْهَم هذه النشأة المؤخَّرة ، والوفاة المُحقَّقَة لنوعٍ من الكلام اعتبر ممثلًا للسُّنة والجماعة ، في تنافسٍ واضحٍ مع ضَربٍ آخر من الكلام ، لا يعتمد على اللَّاهوت المنطقيّ والعقليّ ، بل هو يعتمد على ما يُمْكِن تسميته باللَّاهوت التَّاريخيّ والنَّصيّ .

ذلك أنَّ نظرية ابن خَلدُون في تكوينيَّة الكلام السُّنّي مقصُورةٌ دلالتها على ضَربٍ مُعيَّنٍ من الكلام هو الذي يُؤرِّخ له في مُقدِّمته بمعيارين ، كلاهما ذو صِلةٍ بعلاقة الدين بالفَلْسَفَة ، والنقل بالعقل ، أعني مِعْيَار العَلاقة بين الدليل والمدلول ، ومعيار العلاقة بين مسائل الكلام ومسائل الفَلسفة . فسواءٌ تعلَّق الأمر بعلوم اللُّغة أو بالفِقه أو بالعلم الطَّبيعيّ أو بالأخبار الوارِدَة في القُرآن ، فإنَّ الموقف المعرفيّ السُّنّي منها جميعًا يقبل الرَّد إلى مبدأ واحد : إذا تعارض الفرض العقليّ والمعطى التجريبيّ ، يُقدَّم الثاني على الأول ، ويُعَاد النَّظر في الفرض ؛ ليُطابق المعطى إذا كان من عالم الشَّهادة ، ويُعلَّق الحكم إذا كان من الغيب . ومعنى ذلك أن هذا المبدأ ذا درجتين :

أولاهما : يُمْكِن اعتبارها نزعة تجريبيّة في مجال عالم الشَّهادة وهي تُقدِّم التجربة على الفرض العقليّ .

والثَّانية : يُمكن اعتبارها نزعةً لا أدْريَّة عقلًا ، إيمانية عقدًا في مجال عالم الغَيْب ، حيثُ ينبغي للعقل أن يكتفي بالإمكان ـ أو بعدَم وجود الامتناع ـ بحيث يُصبح الخبر الغيبيُّ من باب الممكن عقلًا .

وهذا الوصْف المعرفيُّ ضروريٌّ ؛ لكي نفهم مَآل النَّقد السُّنِّي للكلام وأصوله ، وللفلسفة وأصُولها ، وللفقه وأصوله ، وللتصوف وأصوله ، بصورةٍ تجعل الموقف السُّنِّي موقفًا ناتجًا عن بدائل من هذه الفنُون ، وليس عن رفض للعَقل المزعُوم ، مقصورًا عليها . فالبديل من الكلام المزعوم عقليًا هو الكلام التَّاريخيُّ أو النَّصيُّ المتمثِّلُ في تاريخ النَّص الدِّيني ، وتفسير ما يَرِدُ فيه من تجارب رُوحيَّةٍ ، هي المقصود بالدِّين تربية وتجربة روحيَّة ، والبديل من الفلسفة المزعُومة عقليَّة ، هو العلم المستند إلى الفرضيَّات الخاضعة للمُقَارنة مع التجارب ، والبديل من الفقه المزعوم مستندًا إلى الرأي ، والعقل هو الفقه المستند إلى النَّصِّ التّشريعيّ ؛ لأن القضاء من دون نُصوصٍ تحكُّمٌ من القُضاةِ ، والبديل من التَّصوف المزعوم فلسفيًا ، هو التَّصوف الذَّوقي الذي يصف التجربة الرُّوحيَّة من حيث هي امتحان وجودي للوعي بالمُطْلَق من دون الخروج عن تعاليم القُرآن والسُّنَّة . وبذلك نفهم الموقف السَّلَفي من الكلام ، علينا أن نفهم كيف تم الانتقال من وصف الآراء إلى المفاضلة العقديَّة بين أصحابها ، وكيف انْحَرَف العِلْم بالعقائد إلى الحرب العقديَّة بدل السلم العقدي الذي جاء به القرآن؟ أليس ذلك قد حصل ؛ لأنَّه تحول إلى رجمٍ بالغيب ، وادِّعاءٍ لما لم يدَّعه الأنبياء ، فصار رجمًا بالغيب عملًا بمبدأ قياس الشَّاهد على الغائب؟

لا شكَّ أنَّ المُعارضين للكلام والفلسفة لم يكونوا واعين تمام الوعي بالعِلَّة المعرفيَّة لمعارضتهم لكون المسألة كان يغلب عليها بُعْدُهَا العَقَديّ بل كان أساس موقفهم وَعْيَهم بالعِلَّة القيميَّة ، أعني بمآلات الموقف الكلاميّ والفلسفي على قيم الدِّين ، وعلى النَّهج القرآنيّ في تحديد علاقة عالم الشهادة بعالم الغيب تحديدًا أساسه الوعي ، بأنَّ علم الإنسان محدودٌ ، وبأن الوجود أوسع من الإدراك ، أعني بالذَّات ما أدركه ابن خَلدُون عندما اعتبر كلَّ المسألة مردُّها إلى عدم فهم الفلاسفة هذه القضية ، وظنِّهم أنَّ الوجُود والعقل مُتطابقان . وفي الحقيقة فإنه يُمكن القول إنَّ الخطأ هو الظنُّ بأنَّ القول : «كلُّ المعقول (إنسانيًّا) موجود» متعاكسةٌ ، بحيث يمكن القول إنَّ كلَّ الموجود معقول (إنسانيًّا) . لكن لا شيء يثبت هذا التعاكُس . فالقضيَّة الطرديَّة تجعل الوجود معيَار المعقُول وهذا أمرٌ بديهيٌّ : كلُّ تصوُّر عقليّ لا يُطابق التجربة (التي هي عبارة الموجود) يُمكن أن يُعدَّ غير عقليّ ، أو وَهْميّ . لكني لا يمكن أن أعكس فأعتبر الوجود مُنْحَصِرًا في المعقول جاعلًا العقل الإنسانيّ مِعْيَار الوجود ، فأقضي بأنَّ كلَّ ما ليس بمعقُولٍ لي ليس بموجود .

وبذلك تتبيَّن طبيعة المقابَلة بين الكلامين الميتافيزيقيّ الذي يدَّعي العقلانيَّة والتَّاريخيّ المقصور على المعرفة بالمراجع والمُمارسة الدينيَّة :

فهي ليست مُقابلةً بين العقل والنقل ، بل هي من جنس المقابلة بين العقلانيَّة الدُّجمائيَّة والعقلانيَّة النقديَّة . بل السُّؤال يتعلَّق بمسألَتَيْن مَنْهجِيَّتَيْن ، بدأ الصراح بأولاهما ، وانتهى بثانيتهما : المسألة المنهجية الأولى هي مسألة قِيَاس الغائب على الشَّاهد ، والمسألة المنهجيَّة الثَّانية هي مسألة قانُون التَّأويل .

وكلا المنهجَيْن يفترض القول به نفي الحاجة إلى الدين : لأنَّ قِيَاس الغائب على الشَّاهد يعني أنه يرد إليه ، وقانُون التَّأويل يعني أن النَّقل يُردُّ إلى

العقلِ ومن ثمّ فلا يُوجد شيء يحوج إلى الوحي بل العَقل وحده كَافٍ .

ولعلَّ فهم طبيعة العَلاقة بين هذين الصِّنْفَين من الكلام والمآل الأخير لدور هذه العلاقة في التحوُّل الجَذْريّ الذي حصل في الغاية ـ قد يُساعد على فهم الفلسفة النقديَّة النظريَّة والعمليَّة التي تحقَّقت فعلًا في تاريخنا الفكري، فكان رَمْزاها الأساسيّان جامعين بين الأشْعَريّة، والحَنْبَلية الأصليَّتين؛ أعني ما سعى إليه الأُشْعَريُّ في قطيعته مع الاعْتِزَال : إنهما ابن تيمية للنظر، وابن خَلدُون للعمل.

فهما قد أبْدَعا في الغَاية فلسفة نقديَّة، إحداهما للعَقْل وأداته الأساسيَّة، والثانية للنقل وأداته الأساسيَّة ـ أعني المنطق والتَّاريخ ـ فلسفة نقديَّة تكتشف أساسيهما، ومن ثمّ تتجاوز الشَّكل الأول من علوم الملة الأربعة ببُعْدَيْها النَّظري والعَمَليّ؛

فأساس الموقف الكلاميّ هو المنطق وما بعده.

وأساس الموقف الحديثيّ هو التاريخ وما بعده.

لذلك كان السُّؤال في الغاية دائرًا حول هذين الأسَاسَيْن اللذين بالجمع بينهما يحصل التوحيدُ الحيُّ بين فرعي السُّنة، أعني الأشْعَريّة والحَنْبَلية، في صفائهما الأول الذي هو جوهر الفِكْر السَّلَفي السَّوي: المنطق وما بعده والتاريخ وما بعده. وليس ما بعد المنطق إلا إبستمُولوجيا علم الطبيعة، والعالم وأنطُولُوجيتهما أعني أصل كلّ فلسفةٍ، وليس ما بعد التاريخ إلّا إبستمولوجيا علم التاريخ والإنسان، وأنطولوجيتهما، أعني أصل كل دينٍ.

لكن قبل ذلك كان لا بُدَّ للكلام والفلسفة أن يبلع كلٌّ منهما وظيفة الآخر، وللفقه والتصوف أن يبلع أحدهما وظيفة الآخر. ذلك أن من خصائص

الجدل بين أي خصمين أن يستذيب الخصمان أحدهما الآخر في ذاته، فيتطابقا بحيثُ في حالة العلاقة بين الكلام والفلسفة، تتكلَّم الأولى ويتفلسف الثاني، وبذلك يتم تجاوز الشَّكلين إلى تحديد مُتَبادَل، ينتج عنه نوع جديد من الفِكْر، هو ما سنُحاول وصفه في هذه الورقة: الفلسفة النَّقدية والكلام النَّقدي. وقياسًا على هذا الوجه النَّظري من الفكر الإنسانيّ، يمكن القول إنَّه قد حصل ما يجانسه في الوجه العملي منه، أعني في التَّصوف والفقه إذ نتج عن التحديد المتبادل: التَّصوف النَّقدي والفقه النقدي[1]. وابن تيمية وابن خَلدُون كلاهُما يمثِّل عمله الفكري هذه الأصناف الأرْبَعة من النَّقد.

وبذلك يُصبح بوسعِنَا أن نُجيب عن السُّؤال الذي مهَّد له رائدا نقد الفكر الإسلاميّ والإنسانيّ ومحقِّقًا شروط بعض محفِّزات الإبداع الذي أسَّسه ما دعا إليه القرآن والسُّنة من الإصلاح والتجديد الدَّائمين: كيف يمكن أن ننقل الفكر الإسلاميّ المؤسِّس لعلوم الملَّة من طَوْر عِلْم الكَلام إلى طَوْر كلام العِلْم بنقلةٍ تحرِّره من ما بعد الطبيعة، وما بعد التاريخ السَّلبيين الضِّمنيين اللذين يحولان دونه، وتحقيق هذه النُّقلة فيُبقيانه في الموقف الدِّفاعي الذي لن يمكنه من الإبداع المستقل؟ ذلك هو طموحنا آملين أن يوفِّقنا الله لما يرضاه للأُمَّة في لحظة استئنافها السعي إلى تحقيق رسالتها الكونيَّة.

(١) ولعل أفضل مثال للخصومة بين الفقهاء والمتصوفة، والتي بلغت حد التراشق بالنعال في منتصف القرن الثامن، وكانت موضوع مراسلة علمية بين الشاطبي وعلماء فاس، وكان علاج ابن خَلدُون الفلسفي للمسألة موضوع كتابه «شفاء السَّائل» الَّذي علَّقنا عليه في كتاب «العلاقة بين السُّلطانين الزَّماني والرُّوحاني».

بَيْنَ الفِكْرِ الفَلسَفِيّ وَالفِكْرِ الكَلامِيّ

سَعيد فودة

مِنَ المعلُومِ أنَّ الإمَام الأشْعَرِيَّ مُتَكَلِّمٌ لا فَيْلَسُوف ، ولكِنْ لا شكَّ في وجودِ اشْتِرَاكٍ بين الفَلْسَفَة والكلامِ ، وتَبَايُنٍ مَا ، وقد يُخَالِفُ بعض المفكِّرين في تَسْمِيَةِ الأشْعَرِيّ فَيْلَسُوفًا ، وقد لا يَرى غيرهم في ذلك خَطَرًا ، وكُلٌّ مِنَ الفريقين يَبْني مَوقِفَهُ مُلاحِظًا جَانبًا مِن جَوانِبِ الفِكْر الكَلامي والفَلْسَفي ، موضوعًا أو غايةً .

فمِنَ المُفيدِ قبل الشُّروع في صُلْبِ الموضُوع أنْ نُبَيِّن ما يُهِمُّنَا من ذلك على وجْه الإيجازِ .

حَول تعْريف الفَلْسَفَة :

مِنَ المشْهُورِ أنَّ الأصْل الذي اشْتُقَّ منه اسْم فَلْسَفَة ، يعُود في مَعْناه إلى مَفْهُوم « حبّ الحِكْمَة » ، فهو مُركَّب إضَافي ، يُفيد التَّشَوقَ إلى امْتِلاكِ الحِكْمَة ، والحِكْمَة هي وَضْعُ الشَّيء في مَوْضِعِه المُلائِم له ، بحيث يَترتَّبُ عليه المصْلَحةُ والمنْفَعَة أو بحيثُ يكون مُوافِقًا لعِلْم الفَاعِل ، ولكن ليسَ مِنَ المفترَض أنْ يَبْقَى هذا المَعْنَى ـ مَنْشَأ هذا الاسْم ـ هو الأسَاس الذي تُبْنَى عليه الفَلْسَفَة في العُصورِ الحالِيَّة ، فإنَّ مِنَ القَريبِ جدًّا أن يحصل خِلافٌ في مِصْدَاق الحِكْمَة ، وذلك بعد الاتِّفَاق على المفهُوم العَام لها ، لأنَّ هذا المفهوم قد يكون اعتباريًّا ، أو أمرًا مُشْتركًا أو نسبيًّا يخْتلفُ مِصْدَاقه بحسب النَّاظِر ، وبَناءً عَلَى ذلك فإنَّ حُبَّ الحِكْمَة بهَذَا المَعْنى لا يَسْتَلْزِم بالضَّرُورَةِ أن يكون الحَاصِل مِن فِعل التَفَلْسُفِ مُتَشَخِّصًا بشخصيَّةٍ واحِدة في الوُجُود الخَارجيّ ،

بل مجرَّد كَوْنه اعْتِبَارِيًا أدْعى لاخْتلاف ما يصدق هو عليه خَارِجًا .

فضلًا عن أن حُبُّ الحِكْمَة ، مُجرَّدُ دعْوى يُمْكِن أنْ يَدَّعِيَها أيُّ باحِثٍ ، وقد يكونُ في دَعْوَاهُ صَادِقًا أو كَاذِبًا ، ولكن مُجرَّد هذه الدَّعْوى لا يسْتَلْزِمُ بالضَّرُورَةِ أنَّ ما يقدمه إلينا على أنَّه نِتَاجُ بحْثِه الفَلْسَفي هو الحِكْمَة أو لازِم الحِكْمَة .

ولذلك فقد يُمْكِن الاعْتراض على إبقَاءِ تَرجمةِ الفَلْسَفَةِ بالحِكْمَة ، والفَلاسِفَة بالحُكَماء كمَا هو مُعْتَادٌ عليه عند كَثيرٍ مِن أهْلِ العِلْم ، وذلك الاعْتِرَاض قد يُؤيَّد بما نصَّ عليه كثيرٌ من مُتقدِّمي الفَلاسِفَة مِنَ الفَرْقِ بين الفَيْلَسُوف الإلهِي والفَيْلَسُوف غير الإلهِي ، وأنَّ المسْتَحِقَّ لهذا الاسْم « الحَكيم » هو النَّوع الأوَّل لا الثَّاني ، بل في وصْف بعض الفَلاسِفَةِ للنَّوع الثَّاني ما يُفيدُ خُروجَهُم عن مُقْتَضَى الحِكْمَةِ ، فلا يَسْتَحِقُّون ـ عندئذ ـ التَّسْمِيةَ مِن أصْلِهَا .

والمُلاحَظ هُنَا أنَّ الفَلْسَفَة في ماهيَّة مفهُومِهَا تَشْتَمِلُ على أمْرٍ اعتباريٍّ غير مُتعيِّن خَارجًا بالضَّرُورَة لِذَاتِهِ بل بالاعْتِبَارِ ، وهذا ما يُؤَهِّلُهَا لكثيرٍ مِنَ الاخْتِلافاتِ إلى ما لا يُعدُّ ولا يُحْصَى من حيثُ الإمْكَان .

وهذا الملاحَظ في نظري يُصور أسَاسًا مِن أُسُسِ الفَلْسَفَة ، ومن جِهَةٍ أخْرَى فإنَّ الفَلْسَفَة تَشْتَمِلُ على عُنْصُرٍ آخَر يَشْتَرِكُ فيه جميعُ الفَلاسِفَة ، وهو عُنْصر النَّظَر الفِكْري ، فإنَّه أسَاسٌ مِن أُسُسِ الفَلْسَفةِ مَهْمَا اخْتَلَفَت ألْوانُهَا أو تنوَّعَت ، وليس مِنَ الضَّروري أنْ يكونُ حَقِيقَةَ النَّظَر مُجَرَّدًا أو عَمَليًا أو عِلْميًا أو غير ذلك ، ولكن لابدَّ أن يكون نظرًا في ذَاتِهِ ، ولغلَبَة هذا العُنْصُر على التَّفَلْسُف ، فإنَّ الموقفَ العمليَّ إذا وُصِف بأنَّه فلسفيٌّ فإنَّ المقصُود بذلك ابْتِنَاؤهُ على نَظَر فَلْسَفيٍّ .

وكل فَيْلَسُوف ـ تبعًا للعُنْصُر السَّابق الَّذي وصَفْنَاهُ ـ يَزْعُم أنَّ ما يُلَفِّقهُ

مِن أقْوَالٍ ، ويُرتبه مِن أفْكَار ، تأمُّلاتٌ مُفْضِية إلى الحِكْمَة المتعدِّدَةِ الألْوانِ والمشارِبِ ، أو المخْتَلِفةِ تَشَخُّصًا في الخَارِج ، فالفَلْسَفَة تَشْتَمِلُ في جَوْهَرِها على دعْوى الاشْتِمَال على الحِكْمةِ إمَّا بِعَيْنِهَا أو طَرِيقها والمُفْضي إليها ، ولذلك فإنَّ الفَيْلَسُوفَ يَزْعُم أنَّ مَا يُقَرِّرهُ دائمًا هو الحقُّ أو المُفْضِي إليه ، حتى الفَيْلَسُوف السَّفْسَطي فإنَّه يَشْتَمِلُ على الدَّعْوى نفسِهَا ، فغايَة مَا يُلخِّصُهُ لنا أنَّه لا حقَّ إمَّا مُطْلَقًا أو نسبيًا بحسب تنوُّع تجليّات السَّفْسَطةِ .

ولذلك فإنَّ الألْيَق في تعْريف الفَلْسَفَة حسْبَما نَرَاهُ هو الاقْتِصَارُ على ذِكْر أهمِّ عَنَاصِرها ، وليس الرَّكض ورَاء تعْريف مطَّرِدٍ مُنْعَكِس بحَسَبِ مَا هُو مَعْرُوف عنْد الأُصُوليّين أو المُتَكلِّمين ، فإنَّ الاطِّرَاد والانْعِكَاس في ظلِّ المفاهِيم الاعْتبارِيّة التي تَتَنَوّع مَصْدُوقَاتها أنْوَاعًا يتعذَّر بلا رَيْب .

ومِن ثَمَّ فإنَّ مَن يَفْهَم الفَلْسَفَة على أنَّها مجموعةُ مَفاهيم مُعيّنة يُمْكِن عدُّها ، أو مجمُوعة تصوُّراتٍ وتصْديقَات يُمكن الدِّفَاع عنها والتَّصدِّي لمن يُخالِفُهَا ، يُتْعِب نَفْسَه جدًّا عند التَّطبيقِ ، فإنَّه سيُواجِهُ اخْتلافًا عَنيفًا في المشخُصاتِ الفِكْريّة والتَّعيناتِ النَّظَريّة في العالَم الخارِجي التي يَزْعُم كل واحد منها لنفْسِهِ أنَّه الفَلْسَفَة ، وما بينَهَا من تَنَاقُضَاتٍ وتَضَادٌّ يَمْنَعُ إمكَان القِيَام بالبُرهَان ـ بالمَعْنى المفهُوم مِنَ البُرهَان ـ عليها جميعُها .

ولذلك فإنَّ مِنَ الطَّبيعي أن نَرى الفَلاسِفَة يتحيَّز كل واحد منهم لنوعٍ مُعيَّن مِنَ الفَلْسَفَة ، أي يميلُ إلى اعْتِبَار مجمُوعة مُعيّنة مِنَ المَفاهِيم ، تصَوُّرات أو تصديقَات الفَلْسَفَة الأقْرَب إلى الحقّ ، أو التي تُؤدّي إلى الحقِّ ، أي تُؤلِّف في نفسِهَا طَرِيقًا للحقِّ وإن لم تَكْشِف عنه كَشفًا فعليًا . فالاخْتِلافُ بين الفَلاسِفَة مِن جهة التَّعين الخَارِجي لما تَشْتَمِلُ عليه فَلْسَفَاتهم ، أمرٌ متوقَّعٌ إذًا ، لازمٌ لزومًا ذاتيًا عن مفْهُوم الفَلْسَفَة إذا تعيّنَت وتجلَّت ، فيُمْكُن أنْ نقُول عنه : إنَّه لازمٌ من لوَازِم الوُجُود .

فإطْلاق القَوْل بأنَّ الفَلْسَفَة هي تِلْك الأفْكَار والتَّصوُّرَات دُون ما عَدَاها مُنْبَنٍ - بلا رَيْب - على تجاوُز نظري لا بدَّ من مُلاحَظَتِهِ.

ولذلك فقد اهتمَّ بعض كِبَار البَاحِثين في الفَلْسَفَة في جَانِب بيَان المفْهُوم ببيانِ أوْصَاف عَامَّة لها باعْتبارَات مُخْتلفة، منْهَا:

أ - أنَّها معرفة عقْلانيَّة بالمَعْنَى الأعمّ للكلمَة، وهي تشتَمِلُ على الفَلْسَفَة الأُولَى والأخْلاقيَّة والتَّاريخيَّة وغيْرها.

ب - كُلُّ مجمُوعةِ دِرَاسَات أو اعْتِبَارَات تمثل درجَة رفيعَة مِنَ العُمُوميَّة وتَنْزِع إلى ردِّ كل نِظَامٍ مَعْرفي أو كلِّ المعْرفَة البشريَّة إلى عَدَدٍ قَليل مِنَ المبَادئ الموجِّهَة.

ج - جُملة الدِّرَاسَات المتعلِّقَة بالرُّوح من حيثُ إنَّه يتميَّز عن أغْرَاضِهِ، ويتعَارَض مَع الطَّبيعَة.

ثمّ لخَّص أهم مظَاهِرهَا بما يَأتي:

-١ - دراسةٌ نقْديَّة فكريَّة لما تنظرُ فيه العُلُوم بمعناها الحقِيقي، تبحثُ الفَلْسَفَة في أصْلِ مَعَارِفنا في أُصُولِ اليقينِ ومَبادِئِهِ، وتسْعَى لاخْترَاقِ علَّةِ الوقَائعِ التي يَتَنَاوَلها مَبْنى العُلُوم الوَضْعيَّة.

٢ - دراسة الفِكْر مِن حيثُ تميّزه بميزَةِ الأحْكَام القيميَّة، وبهذا المَعْنَى تشْتَمِلُ على العُلُوم المعْيَاريَّة الأسَاسيَّة الثَّلاثة: الأخْلاقيَّات والجَماليَّات والمنطِق[1].

ويُلاحَظ أن التَّعريف بالفَلْسَفَة ينْضبطُ بالوصْف من بعض الجهاتِ، لا من حيثُ ذات النَّتائج النَّظَريّة اللازِمَةِ بالفِعْل عن فِعْل التَّفلسُف.

---

(١) لالاند: موسوعة لالاند الفَلْسَفية، منشورات عويدات - بيروت، باريس، ط ٢، ٢٠٠١، ٢: ٩٨٠-٩٨١.

وعرفها الملَّا صَدرًا؛ وهو مِنَ الفَلاسِفَة الإلهيِّين، فقال: «الحِكْمَة صِنَاعة نظريّة يُسْتَفَادُ بها كيفيّة ما عليه الوُجُود في نفْسِه، وما عليه الواجب من حيث اكْتِسَاب النّظريّات واقْتِنَاء الملَكات، لتستكْمِل النّفس وتصير عالمًا معقولًا مُضَاهيًا للعَالم الموجُود، فيستعدُّ بذلك للسّعَادة القُصْوى، وذلك بحسَب الطّاقةِ البشريّة»[1].

وعرَّفها إسْماعِيل غازاني تعريفًا قريبًا من ذلك فقال: «عِلْم الحِكْمَة هو مَعْرفة أحوال أعيانِ الموجُوداتِ على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطّاقةِ البشريّةِ، يعني أنّه عِلْم بجميع الأحْوال التي مَوْضُوعَاتهَا الحقائِق الخَارِجيّة على وجْه تكون تِلْك الحقَائِق عليه في حُدودِ ذَواتها، بحيث لا يتصَوّر فيه التّغيّر بتبدُّل الأديان والأوْضَاع بمقْدارٍ تَفي به الطّاقَة الإنسانيّة»[2].

فنُلاحِظ أنّه إنْ كَان بعض الفَلاسِفَة يطْمَحُ أن يتحصّل من معرفتِهِ الفَلْسَفية على صُورَة مُطابقَة للوجود بحسب الطّاقَة الإنسانيّة، إلا أن هذا القَيْد ليس بالضّرُورَة مُوافقًا عليه عن غيره مِنَ الفَلاسِفَة.

فيبقى الأسْلَم أن نُعَرّف الفَلْسَفَة بفعل التّفَلْسُف، نقصِدُ به النّظَر ويُمكن أن يحدَّد بغايَة معرفة الحقّ مثلًا أو تَرتيب المصْلَحة للإنسان، وترتيبُ المصلحة إمّا بمطابَقَةِ أصْل الوُجود بعد معرفة صُورَتِهِ، أو بتغييره، ليكُون خادمًا للإنْسانِ، ولذلك فالفَلْسَفَة إمّا أنْ تكُون وظيفتها كاشِفَة عَنِ المفاهِيم والأحْكَام، أو صَانِعَة ومخترِعة لها، غير نَاظرة إلى كَوْنها مطابقة للحقّ الثّابتِ أو غير مُطَابِقَة، ويختلف الفَلاسِفَة بحَسَبِ ذلك أيْضًا في نتَائِجهم كما لا يخْفى.

---

(١) الشّيرازي، صدر الدّين: شرح هدايَة الحِكْمَة، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، ٦. وكتاب هدايَة الحِكْمَة متنٌ مشهور في الفَلْسَفَة، تأليف أثير الدّين الأبهري الفَيْلَسُوف والمنطقي المشهُور.

(٢) إسماعيل غازاني: شرح فصوص الحِكْمَة، تحقيق علي أوجبي، تهران ١٣٨١، ٧.

حول تعريف الكلامِ :

الكلام في تعْريف الكلامِ أسْهلُ بلا رَيْب ، وذلك أنَّ هُنَاك ضَابطًا قد تمَّ الاتّفَاقُ عليه بين المُتَكَلّمين ، وهو أنَّ الكلامَ خَادِمٌ للدِّين ، وليس قوْلًا محضًا بِلا قَيْد ، وهُم وإن اخْتَلَفُوا في بعضِ ما يَنْسبونَهُ إلى الدّين في بعض الموَاضِع إلَّا أنّهم اتّفقُوا بلا رَيْب على الأُصُول الكُبرى القطعيّة ، كالإله والنَّبي والبَعْث ، وتنوّع تصورَاتِهِم في تفاصِيل كلّ بَاب لا يضرُّ في اتِّفاقِهِم في الأُصُول الكُليّة فيه .

ومما ذكره العُلَمَاء في تعْريف الكَلام :

أوَّلًا : ما وضّحَهُ الإمَام العَضُد في كتاب «المواقف في عِلْم الكَلام» حيث قال : « الكَلام عِلْم يقتدر معه على إثْبَات العَقَائِد الدّينيّة بإيراد الحُجَج ودَفع الشُّبه »[١] .

ووضَّح أنَّ المُرَاد بالعَقَائِد ما يُقْصَدُ به نفي الاعْتِقَاد دُون العَمَل ، أي ما تتعَلّق به النّفس تعلُّقًا تامًّا ، بغضّ النّظَر عن ترتُّب العِلْم عليه ، أو كَوْنه مقصودًا لكَوْنه شرطًا للعَمَل بالأرْكَان ، فهو مَقْصُود الاعْتِقَاد به لِذَاتِهِ ، وهذا كما هو واضِحٌ لا يمنعُ ترتُّب العملِ وانْبنَاءه عليه ، ولكن لا مِنَ الحيثيَّة المُشار إليْها .

والمُراد بالدِّين : الدِّين الذي أنْزَلَهُ الله تَعَالى على نبيِّه محمَّد عليه أفْضَل الصَّلاة والسّلام ، ولا بُدّ في اعْتِبَار كَوْن العَقَائِد دينيّة ، كَوْنها مَنْسُوبةً إلى الدّين نسبةً لا تُناقِض المقْطُوعَ والضّروري مِنَ الدّين ، ولذلك فلا إشْكَالَ في إدْخَالِ

---

(١) عضُد الدّين الإيجي : المواقف في عِلْم الكَلام . عالم الكتب ، ٧.

المُخْتَلِفِينَ في بعض المَسَائل في عُلَمَاء الكَلام، كالمُعْتَزِلي والأشْعَرِيّ اللذين يختلفان في بعض المَسَائل، ولكنّ اخْتلافَهما لا يَسْتَلْزِم رَفع صِفَة المُتَكَلّم عن أحدِهمَا، لأنَّ كليهمَا يدَّعي أنَّ العَقَائِد التي يقول بها مَأخوذَة مِنَ الشَّرع، وأنَّ أحدًا منهما لا يُخَالِفُ معلومًا مِنَ الدّين ضَرورةً، لا شَكَّ في بطلانِهِ، كالفِرَق الباطنيّة التي تزعم أن عَقَائِدَهَا مأخُوذَة مِنَ الدِّين أو مُوافِقَة له، ولكن ما يقولُون به إذا حُقِّق يُوجَد مخالفًا للمَعْلوم أنّه مِنَ الدِّين، فلا يَكْفِي زَعْمهم لتَصْحِيح النِّسْبَة، بل لابدَّ مِنَ التّحقّق من عَدَمِ مُخَالَفَة قَطْعيّات الدِّين.

ثانيًا: مَا عرَّفَهُ به الإمَام التَّفْتَازَاني: «الكَلام هو العِلْم بالعَقَائِد الدِّينيّة عَنِ الأدِلّة اليَقينيَّة»[(١)].

ولا شَكَّ أنَّ العِلْم بالعَقَائِد في الكَلام يُلاحَظُ فيه أخْذُهَا عن أدلَّتِهَا، ولابدَّ أنْ تكون الأدِلّة يقينيّة؛ لأنه لا يُفيد بناء الدّين على أُصُول غير يقينيّة، وأُصُول العَقَائِد يجب أن تكون يقينيّة من جِهَة بنائِهَا، فلا يكفي أخْذهَا مُسَلَّمات، كما يَزْعُم بعض المُعاصِرينَ، مِن أنّه يَكْفِي إرَادَة الاعْتِقَاد لتَصْحِيحِ الاعْتِقَاد، بناءً على أنَّه لا يُوجِب حق ولا بَاطِل في العَقَائِد جميعُهَا، وهي نظرة العلْمانيّة المُعَاصِرة الإلحاديَّة إلى عِلْم التَّوْحِيد. ولا ينبغي أن تتسلَّل إلى أفْكَار بعض الإسْلاميِّين ظَانِّين أنَّها هي المُنجية للمُسْلمين عَنِ الخلافِ أو الجَدَل والتّنَازُع.

ثالثًا: ما ذَكَرَهُ الإمَام السَّنوسي بقولِهِ: «هو العِلْم بأحْكَام الأُلُوهيّة، وإرْسَال الرّسُل وصِدْقِهَا في كل أخْبَارِهَا، وما يَتوقّف شيء من ذلك عليه خاصًّا به، وتقرير أدلّتهَا بقوّة هي مَظنّة لردّ الشّبُهَاتِ وحَلّ الشّكُوكِ»[(٢)].

---

(١) سعد الدّين التَّفتازاني: شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن العميرة، عَالم الكتب، ط ٢، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م. ١: ١٦٣.

(٢) السنوسي: شرح السنوسيّة الكُبرى، مع حاشية الشيخ إسماعيل الحامدي، مصطفى البابي =

فيدخُل في عِلْم الكَلام الأدِلّة المباشِرة القَائمَة على العَقَائِد الدّينيّة، وما تُبْتني عليه تِلْك الأدِلّة من مُقدمَات، لأنَّ ما لا يتم الوَاجِب إلا به فهو واجِب. وسَائل المقصُود مقصودَة إن لم تكن لِذَاتها. وليْس الهَدَف هنا اسْتقْصَاء البَحْث في تعريف الكلامِ، ولكن المقصُود ملاحظة جَوْهَر الكلامِ، وغَايته:

فجَوْهَر الكلامِ هو الحفَاظُ على العَقَائِد الدّينيّة، والمُراد بالعَقَائِد الدِّينيَّة المأخُوذَة مِنَ الدِّين التي لا شكَّ في نِسْبتِهَا، وقد يقَع الاجْتِهَاد للمُتَكلّم في أثْنَاء بحثِهِ لتحريرِ الحقِّ في الاعْتِقَاد، فيُقرِّر مقُولات يُقيم عليها الأدِلّة التي يظنّهَا قَطْعيّة أو صَحِيحَة، وقد يكُون مُوافِقًا للأمر في نفسِهِ أو مخالِفًا مُبطلًا، لكن القدْرَ المشرُوط هُنَا هو عَدَم مخالَفَتِهِ للمَقْطُوع مِنَ الدّين.

ومِنَ الوَاضِح أنَّ تقرير عَقَائِد الإسْلام لا يتمُّ إلا بالإتْيانِ بالأدِلّة عليها، كما لابدّ من دفع الشّبه الوارِدةِ عليها، وإبْطالِ حُجَج المخالِفينَ.

فيتلخَّص أنَّ وظيفة المُتَكَلّم مُشْتَمِلَة على جَانبينِ:

الأوّل: تقرير ما ثَبَتَ أنّه الحقُّ في الإسْلام.

الثّاني: دَفْعُ حُجَجَ المخَالفينَ ولو تقديرًا.

فظَهَرَ في الكلامِ الجَانِبُ الجَدَلي كجُزء لابدَّ منه فيه، وإنْ كَان هذا الجَانِب مَوْجُودًا في كلّ عِلْم، فليس مِن خَصَائصِ الكلامِ كما يَتوهَّم بعضُ الباحِثِينَ، والفَلْسَفَة على رَأس الفنُون التي لا تخلُو مِنَ الجَدَل، وإن كان الجَدَل بصُورة مُبْطَنَة أحْيَانًا، وظَاهِرة أخْرَى، فلا يُسَلَّمُ لمن قال إنَّ الفَلْسَفَة بُرهانيّة، والكلامَ جدليٌّ، فهذا الكَلام يُرَادُ منه الحطّ من الكلام لمجرّد التعصُّب، وإلا فَلا شيء ممَّا هُو من مَوضُوع الكَلام أو غَايَتِهِ يَسْتَلْزِمُ أن يكونَ

الحلبي وأولاده، مصر، ط ١، ١٣٥٤هـ - ١٩٣٦م. ٩٦-٩٧.

جَوْهَره مُتميِّزًا عَنِ الفَلْسَفَة بأنَّه جَدلي وأنَّها بُرهانيّة، ففي الفَلْسَفَة مِنَ الجدَل والمُشَاغَبَةِ والادِّعَاءات مَا قد لا يُوجَد في الكَلام.

مُقارَنة بين الكَلام والفَلْسَفَة:

أوَّلًا: من حيثُ الموضُوع: يشترِكُ الكَلام والفَلْسَفَة في بحثِ بعض المواضِيعِ كالإلهيّاتِ والنُّبُوَّات والقِيَمِ والطّبيعيّاتِ وغيرها، وإن كان بحث المُتَكَلِّم في بعضها مقْصُودًا لذاته، وفي الآخر لغيره، أمَّا الفَلْسَفَة فتَحْتَمِلُ البحثَ فيها وعَدم البَحْث، وتحْتَمِل أن تَأخُذها مقصُودَة لذاتِهَا ومقصُودةً لغيرِها، وذلك تابع لنوعِ الفَلْسَفَة، فإنَّنا بَيَّنَّا أنَّ الفَلْسَفَات بحَسَبِ تَحقّقها مُتنوّعَة أنْوَاعًا، ولكل نوعٍ منها أحْكَام وموضُوع وغَايَات، فالمقَارَنة بين العِلْمين لا يكون على سبيلِ الإجمالِ والإطْلاق في كل الأمُور، بل يحصُل تَفَاوت في الأحْكَام بحَسَب تَنوّع الفَلْسَفَة وغَرَض المُتَكَلِّم.

ثانيًا: من حيث الأدِلّة والوسَائِل المُستعملَة: فإنَّ العِلْمين لا يَتَمَيّز واحدٌ منهما عَنِ الآخَر، إلا بمِقْدار ما يَتحقّق عندهُمَا من حقِّيَّةٍ لتِلْك الأدِلّة، فلذلك يَقْبَل الكَلام والفَلْسَفَة عُمُومًا جميع أنْوَاع الأدِلّة، ولكن يَبْقَى تقديرها في محالها، وهذا قد يحكُمه أُمُور أُخْرَى، مثلًا قد يَعْتَبر الفَلْسَفي الوَضْعي عَدَم الإحْسَاس بالموضُوع أو عَدَم وقُوعِهِ تحت التَّجْربة كافيًا لنَفي إمكانِ البحْثِ فيه وجُودًا وعَدمًا، أو عبثيّة ذلك، ولكن ذلك عند المُتَكَلِّم المنزِّه لله تَعالى لا يَلْتَفِتُ إليه، بل يجعلُ وظيفَتهُ مُشْتَمِلَة على البُرْهَان على عَدَم كفايَة هذه الدَّعْوى في نفي الوُجُود غير الوَاقِع تحت ظَرْف التَّجْربةِ، ويقوم بإبْطَال دَعْوى الخَصْم أن ذلك كافٍ لنَفْيِهَا أو عَدَمِ جَدْوَاهَا، ولكن المُتَكَلِّم المُعْتَقِد بتجْسِيمِ الله تَعَالى قد لا يخَالِف الفَلْسَفي الوَضْعي أو التَّجْريبي في دعْوَاهُ تِلْك، بل يُوافِقه عليها، ويستدلّ بموافَقَتِهِ. وهذا لا شَكّ رَاجِع إلى اخْتِلاف في الاعْتِقَاد

بين المُتَكَلِّمين . فهذا يُبَيّن أنَّ القَوْل بأنَّ جِنسًا مِنَ الأدِلّة وطُرُق النَّظَر مَرفُوضٌ كُليًا للمُتَكَلِّم من حيثُ هو مُتَكَلِّم ، هكذا على الإطْلاق ، غير دقيق ، إلا إذا تَحقَّق لدينَا نوع مِنَ الأدِلّة يخالِف لِذَاتِهِ الموضُوعَات الكُليّة للعَقَائِد الدّينيّة ، وهذا مُحالٌ إلَّا إذَا كَانت الأدلّة مُتوهَّمة لا صِحّة فيها ، بل مجرّد دَعْوَى .

ثَالثًا : من حيثُ الغَايَة : لا شكَّ أنَّ مَنْشأ أعْظَم تفَاوت يظْهَر بين الفَلْسَفَة والكلامِ ـ راجعٌ إلى الغَايةِ ، فإن المُتَكَلِّم لا يستطيع أن يُنْكِر أن غايتهِ هي نُصْرة العَقَائِد الدّينيّة ، بِغَضّ النَّظَر عَنِ الاختِلاف في الجُزْئيّات بين المُتَكَلِّمين ، ولكن جِنس الفَلْسَفَة لا يَأبى أنْ يكونَ نوعٌ مِنَ الفَلْسَفَات غيرَ آبِهٍ بأصْل العَقَائِد الدِّينيّة من جُذُرِهَا ، بل لا يُنَافي وجود فَلْسَفَات مُعَارِضَة ومُنْكِرَة للعَقَائِدِ الدِّينيّة من عُمْقِهَا .

ولا شَكَّ أن أعْظَم التَّجليّات في النِّزَاع بين الفَلاسِفَة والمُتَكَلّمين يَكْمُن في هذه النُّقْطَة ، وهي ما يخدم الغَايةَ مِنَ الكَلام ، تِلْك الغَايَة التي قد تَأبَاها أنْوَاعٌ مُعيَّنَة مِنَ الفَلْسَفَات أو لا تعارض في نفْيهَا ، أو قد تُقرِّر أُصُولًا وأحْكامًا تُنَافي في لوازِمها مَا تُقرِّره الأدْيَان ، فيقَع التَّنازُع بينهُما عِنْدئذٍ .

وهذا لا يَسْتَلْزِم ـ كما هُو ظَاهر ـ أنَّ أصْل الفَلْسَفَة يُشْتَرط أنْ تكُون الفَلْسَفَة مُعَارِضَة للدِّين صَراحَة أو لزُومًا .

رابِعًا : من حيثُ المبَادِئ : قد يقولُ بعضُ الفَلاسِفَة إنَّ مجرّد كون المُتَكَلِّم آخِذًا بعض المُقدِّمَات وإن لم تكُن أدلَّة أو مُقدِّمَات أدلَّة ، بل تصوُّرات وأحكام مُعيّنَة ، يأخُذها مُسلّمَات عنده ، كوجُود الله تَعَالى ، وثُبُوت نبوّة بعض الأنْبِيَاء ، فإن هذا بذاتِهِ يُعَارِض أصْل التَّفَلْسُف ، فكلُّ مُتَكَلّم يستحيلُ ـ بنَاءً على ذلك ـ أن يكُون فيْلَسُوفًا بأي وَجْه مُطلقًا ، فيُوجَد تَنَافٍ مُطْلَق بينهُمَا ولا تَحقّق الاشْتِراك ولا التّآلُف .

ولا شَكَّ أن هذا القَائل يَبني كلامَه على أنَّ كُل ما يُمْكِن أن يُقالَ في الفَلْسَفةِ على اخْتلافِ أنْوَاعِها وتَشقيق عِبَارَاتهَا وأحْكَامِهَا، مَبْنيٌّ كُلهُ على الأدِلَّة، وأنَّهم لا يأخذُون شيئًا مُسَلَّمًا أبدًا، بل كلّ ما يُقَرِّرُونَهُ فإنَّهم يُقيمُونَ عليه الدَّليل، إمّا ابتداءً أو انتهاءً. ولا شكَّ أن هذه الدّعوى عَريضةٌ جدًّا، وقد أبْطَلَهَا كثيرٌ مِنَ الباحِثينَ، ولا يَثْبُت لأحدٍ أبدًا مِنَ الفَلاسِفَة أنَّ كلّ ما يقولُ به فهُوَ مُبرْهَنٌ عليه، وأنَّه لا يَأخُذ أمرًا مُطْلقًا مُسلَّمًا، بل أثْبَتَ بعضهم أنَّ كِبَار الفَلاسِفَة أخذُوا كثيرًا من مقُولاتِهم مِنَ الأدْيانِ نفسِهَا، وأنّهم حَاولُوا إخْفَاء ذلك وإيهامَ أنّهم اسْتَنْبَطُوهُ اسْتِنْبَاطًا، وتَوصّلُوا إليه اسْتِدْلالًا[1].

وعلى كلِّ حَال، فإن أرَاد الفَلاسِفَة أن المُتَكَلّمين يأخُذُون بعض الأمور مُسلّمات بلا أي وَجْه دَلالة إجماليّة أو تفْصِيليّة، فهي دَعْوى باطِلَة، ومجرد تصوُّر هَزيل للكلام، وإن أرَادُوا أنّهم يأخُذُون أُصُول غايَتِهم ـ مثلًا ـ مِنَ الأدْيانِ مُسَلّمَاتٍ أوّلًا كإثبات وجُود الله والأنبِيَاء والشّرائع ليُقِيمُوا عليها الأدلَّةَ ثانيًا، فهذا لا يَسْتَلْزِم صحّة القولِ: بأنّهم لا يُقيمُون عليها الدَّليل ـ مُطْلقًا ـ الشّامِل للحالِ والمستقبَل، فإنَّ أول مَراتِب النَّظَر عندهم إقَامة البراهِين عليها بعد أخْذِهَا، إمّا بَراهِين عقليّة أو بالنَّظَر لما يترتَّب على تِلْك المقُولات المُسلَّمَة مِنَ الشّرائِع، أو بإثْبَات إمْكَانِها عقلًا، وعدمِ تعارُضهَا مع قَطْعي، وبعدمِ اسْتلْزَامِهَا لما يُنَافي مَنافِع الخَلْق، بَل بإدَامَة البُرهَان العَمَلي أو العَقْلي على ترتب تِلْك المنافِع عليْهَا إمّا إمْكَانًا أو فِعلًا، وهذا النّحو مِنَ الاسْتدلال كافٍ، بل إنَّ كثيرًا مِنَ الفَلْسَفَات تُقِيم منظُومتها الفِكْريّة على مثل هذه الطُّرق الاسْتِدلاليّة، وتعدُّها يقينيّة أو كَافِيَة لأخْذ الأحْكامِ والتّصوّراتِ المبنيّة عليها، فإنْكَار ذلك في حقّ المُتَكَلّم تناقُض بيِّن.

(١) انظر كتابنا: موقف ابن رشد الفَلْسَفي من عِلْم الكَلام، دار الفتح، ٢٠٠٩م، ٧٥ـ٧٦. فقد ذكرت هناك عدة أمثلة على ذلك.

بل إنَّنا نرى كثيرًا مِنَ الفَلاسِفَة يستمدُّون أُصُولهم مِنَ الأدْيان، وسواء في ذلك المتقدِّمون منهم والمتأخِّرُون، فيأخذُون بعض التَّصورات الدِّينيَّة، ثمَّ يضيفُون عليها أو ينقصُون منها، ويحاولُون صياغتها صياغة عقليَّة مُجردة، ثمَّ يعيدُون تقديمها للنَّاس على أنَّها نتاج خَالِص لنظرهم الفِكْري العَقْلي، ويَزْعُمون أنَّهم توصَّلوا إليها بالتأمُّل المحْض.

ولذلك فإنَّنا نَرى الإيرَاد وارِدًا أصلًا على كثيرٍ مِنَ الفَلاسِفَة، ولكنهم لمَّا لم يُصرِّحُوا في تعْريف الفَلْسَفةِ بالأخذ مِنَ الدِّين، حسِب بعضهم أنَّ مَن أخَذ منه فإنَّه يُعَارِض أصْل مفهُوم الفَلْسَفةِ، وهذا باطل، فإنَّ عدمِ النَّص عليه، هو «لا شرطَ»، وليس «شرطَ لا»، و«لا بشرط» أعم من «بشرط» ومِنْ «بشرط لا»، كما هو معلُوم في الكلامِ.

وقد نصَّ الإمَام التَّفْتَازَاني على الفَرق الأهمّ بين الكلامِ والفَلْسَفةِ، فقال: «فتميَّز الكَلام عَنِ الإلهيِّ بأن البحثَ فيه إنَّما يكون على قَانون الإسْلام، أي الطَّريقةِ المعهُودةِ المسمَّاة بالدِّين والملَّة والقَواعدِ المعلُومَة قطعًا مِنَ الكِتابِ والسُّنَّة والإجماعِ، مثل كَوْن الوَاحِد مُوجدًا للكثيرِ، وكوْن المَـلَك نازلًا مِنَ السَّماء، وكون العالَم مسبُوقًا بالعَدَم وفَانيًا بعد الوُجُود، إلى غيرِ ذلك مِنَ القواعِدِ التي يقطع بها في الإسْلام دون الفَلْسَفةِ، وإلى هذا أَشَار مَن قَال: الأَصْل في هذا العِلْم التمسُّك بالكِتابِ والسُّنَّة أي التعلُّق بهِمَا، وكون مباحثِه مُنتسبَة إليهما جَارِيةً على قَواعدِهما، على ما هُو مَعْنى انْتِسابِ العَقائِدِ إلى الدِّين»[١].

إطْلاقُ وصْف الفيْلَسُوفِ على المُتَكَلِّم:

قد يختلفُ المفكِّرُون في صِحَّة إطْلاق اسم الفَلْسَفَة على الكلامِ، بأن

(١) سعد الدِّين التَّفتازاني: شرح المقَاصد ١: ١١.

يُوصَف بعض مَن عُرِف أنّهم مُتَكَلّمون بأنّهم فَلاسِفَة ، فيقال مثلًا : الأشْعَرِيّ فَيْلَسُوف ، أو الجُوَيْني فَيْلَسُوف ... وهكذا .

وإجمَالُ الكلامِ فيه يرجِعُ إلى ما قدَّمنَاهُ من وجُوه التّفَاوتِ بين الكلامِ والفَلْسَفةِ ، فلو صحَّ أنَّ العَلاقةَ بينهما عَلاقة التّبايُن التّام ، بأن يصحّ أن يُقالَ : لا شيء مما يُقَال عليه فَلْسَفَة يقال عليه كَلام ، وبالعَكْس ، لبَطَلَ قطعًا تصحيح الوصْفِ .

ولا يخفى أنَّ أولى مَن يَنْبَغي أن يُنَازِع في ذلك مِنَ الفَلاسفَةِ هو الفَيْلَسوفُ المُلْحِد المصَرِّح بإلْحَادِهِ وبِعَدَاوَتِهِ للدِّين .

ولكنّا بَيَّنَّا أن هُنَاك اشْتراكًا بين الكلامِ والفَلْسَفةِ ، أو بعض أنْوَاع الفَلْسَفةِ في الموضُوع والأدلَّةِ بل حتى الغَايَات ؛ ولذلك فإنَّ بعض البَاحِثين ـ بناء على هذا الملحَظ ـ يُطْلِقُونَ اسْم الفَيْلَسُوف على الغَزَّالي ، والأشْعَرِيّ ، والجُوَيْني ، وغيرهم ممَّن عُرِفوا كمُتَكَلِّمين ، بل إنّهم عدُّوا أنفُسهم مُتَكَلِّمين ولم يَرْضَوا أنْ يُشَارَ إليْهم كما يُشَارُ للفَلاسِفَةِ .

ومِن هُنَا نَشَأ في العَصْر الرّاهِن اصْطَلاحُ «الفَلْسَفَة الإسْلاميّة» ، ونَشَأت أيْضًا بعضُ الاتجاهاتِ التي تُنَادِي بأنَّ الكلامَ والأُصُول هُمَا لبُّ فَلْسَفَة المُسْلمِين .

ونحنُ بناءً على هذا الملْحَظ ، قد نَتَسَامَح في تَسْمِيَة الأشْعَرِيّ فَيْلَسُوفًا ، أو وَصْف نِتاجِه الفِكْري بأنّه نِتَاج فَلْسَفِيّ .

البَحْث المَعْرِفي عند الأشْعَرِيّ :

إنَّ من أهمّ ما يشرع الفَيْلَسُوفُ في بحْثِه وأوله وسَائل المعْرفة ، وطرق العِلْم ، وحقيقتَه وماهيّته ، وهل العِلْم مُطَابِق للخَارِج أم لا؟ ونحو ذلك مِنَ المَسائلِ التي صَارَت تُبْحَثُ في الفَلْسَفَة الحَديثَة تحت عُنوان «نظريَّة المعْرفَة» .

وللإمامِ الأشْعَرِي بحوثٌ لطيفة في ذلك سنُحَاوِل أنْ نُبيّن بعض معالمها بعرْضِ مَسَائلَ مُعَيّنة تَكشِفُ عمّا وَرَاءَهَا، وتُبيّن عُمْق الأشْعَرِيّ في الفِكْر والنَّظَر.

المبحثُ الأوَّل: وسَائل المعْرفة:

مِنَ المُهِمّ للإنْسَان البَاحِث في الفِكْر ولا سيَّما في أُصُول الأدْيَان - البَحْث في الطُّرق التي بها يتوصَّل إلى معرفتِهِ، فمبحَثُ «وسائل المعْرفة» مِنَ المباحِث التي اهتمّ بها المُتَكَلِّمون والفَلاسِفَة على حدّ سَواء. وببيَانِ وسائلِ المعرفة يَدْرَأ الإنسان الشَّطَط والانْحِرَاف في اعْتِقَادَاتِهِ وأحْكَامِهِ، فلا يحكُم على الشّيء إلا بالطَّرِيقة المعْرفيّة المُلائمَةِ، وإذا أدْرَك أنَّ وسَائِل المعرفةِ تُفْضِي إلى مَعَارِف مُعيّنَة، فيُمْكِنه أنْ يَعْلَم بالضَّبط متى يتوقَّف عَنِ الحُكْم ومتى يُمكنه أنْ يمْضي فيه، ومتى يكونُ حكمُهُ جازمًا، ومتى لا يكون.

ولا شكَّ أن ذلك كلَّه مِن أهمّ المقاصِد الفَلْسَفية والكَلاميّة على حدّ سَواء، لأنَّ أكثر الفَلاسِفَة يَزْعُمُون أنّهم يُرِيدُون بيانَ الحَقِيقَة والكشْفَ عنها، ولا كَشف عنها إلا بطُرق مَعرفيّة صحيحة.

وقد كَان الإمَام الأشْعَرِي يقُول: إنَّ العلُوم كلها تُدْرَك مِن ثَلاثَة أوجُه: من جِهَة الحسّ، والخَبَر، والنّظَر[١].

---

(١) ابن فُورَك: مُجرد مقالات الأشْعَرِيّ، تحقيق دانيال جيماريه، دار المشرق بيروت لبنان، ١٧. وهو من أهمّ ما وصلنا عن الإمَام الأشْعَرِيّ، كتبه الإمَام ابن فُورَك اعتمادًا على كتب الأشْعَرِيّ الكثيرة التي كَانت بين يديه، جمع ما تفرق من كلامه، ونقح ما يحتاج إلى تنقيح، ووضح أقوال الأشْعَرِيّ المختلفة إن كَان ثم، ومما يزيد من أهميّة الكِتَاب أن سببه أن أحد النّاس كتب كتابًا يبين فيه مَذْهَب الأشعري، ولكنه - كما قال ابن فُورك - : أخطأ السبيل ونسب إلى الأشْعَرِيّ ما لا يقول به، ولفق الأقوال بما لا يليق، فكَان ذلك دافعًا إلى تأليف هذا الكِتَاب المهم.

ممَّا ذَكَره الإمَام الأشْعَرِيّ في هذا البَاب : « الحواسُّ الخمْسَة والأخبَار المُتواتِرَة تَحدُثُ عنها العُلُوم الضَّروريَّة إذا ورَدَت على شروطِهَا ، وإنَّ النَّظَر هو الفِكْر والتَّأمُّل والاعْتِبَار والمُقَايَسَة ، وَرَدّ مَا غَابَ عَنِ الحسِّ إلى مَا وجِدَ العِلْم به فيه ؛ لاستوائِهِمَا في المَعْنَى واجْتِمَاعِهِمَا في العِلَّة »(١) .

وهذا نصٌّ مهمٌّ يُلخصُ فيه الأشْعَرِيّ أنَّ وَسَائِل العِلْم وطُرُقه ثَلاثَة كما قدَّمنا ، وبيّن فيه وسَائِل النَّظَر بأنها الفِكْر والتَّأمُّلِ والاعْتِبَار والمُقَايَسَةُ ... إلخ ، وهذه الطُّرق الثَّلاثة هي التي نصَّ عليها كِبَار عُلَمَاء الأشَاعِرَة والمَاتُريديّة من بعده ، وهي مأخُوذَة مِنَ الآيَة الكَريمَة : ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل : ٧٨] . وقوله تَعَالى : ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء : ٣٦] . وقوله تَعَالى : ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [المؤمنون : ٧٨] ، وقوله تعالى : ﴿ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ ۖ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [السجدة : ٩] ، وقوله تعالى : ﴿قُلْ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۖ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [الملك : ٢٣] . فهذه الآيَات الكَريمة دالةٌ بوضُوح على أنَّ الوَسَائِل المعْتَبَرة في العِلْم والمَعَارِف هي الثَّلاثة المذكُورَة .

فالسّمع هو الخَبَر ، وينقسم إلى مُتَواتِر وآحَاد(٢) . والبَصَر أو الأبْصَار دالٌّ على باقي الحَوَاس وشَاملٌ للبَصَر ، ولذلك ـ كما يَبْدُو ـ جَاء أحْيانًا بصِيغَة المفْرَد وأحيانًا بصيغَة الجَمْع . وأمّا الفُؤاد جمعًا ومُفْرَدًا فدالٌّ ـ كما لا يخفَى ـ على وَسَائِل الفِكْر المتعدّدَة المتنوّعَة ، فوسَائِل النّظَر والفِكْر ليسَت طَريقَة واحِدَة .

---

(١) ابن فورك : مجرد المَقَالات ١٧.

(٢) المصدر نفسه ١٨.

ووضَّحَ الأشْعَرِيّ المُرَاد بالشَّاهِد والغَائِب فقال: «معنى «الشَّاهِد» و«المشَاهَدة»: هو المعلُوم بالحسّ أو باضْطِرَار، وإن لم يكن مَحْسُوسًا. ومعْنى قَولنا «غائِب»: مَا غَاب عَنِ الحسّ ولم يكُن في شيء مِنَ الحَواسّ والضَّروريَّات طريقٌ إلى العِلْم به»(١).

فالغَائِب هو ما غَابَ عَنِ الحسّ، والشَّاهِد ما شَهِدَهُ الحسّ أو الضَّرُورَة؛ لأنَّ الضَّرُورَة رَاجِعَة إلى الحسّ عن قُرْب، وقد لا تَنْفَكّ عَنِ المُحِسّ.

والعِلْم بالحِسيَّات ضَروريٌّ، وكذا الضَّروريَّات لا يجُوز الشَّكُّ فيها، ولذلك قال ابن فُورَك في وصفِ مَذْهَبه: «وكذلك كَان يقُول في عَلِمْنا الآن بأنْ لا فيل بحضْرَتِنَا مَع صِحَة أبْصَارِنَا وانْتِفَاء الآفَاتِ عنها أنَّه ضَرورَة، وكذلك عَلِمْنا بعدم أصْوَات الرّعُود ومَا شَاكَلَهَا مِنَ الأصْوَات إذَا كُنَّا على مِثل هذه الحَالَة التي نَسْمَع الخفيَّ مِنَ الصَّوت بحضرتِنَا أنَّ ذلك ضَرورَة، مع قوله بتجويز كَوْنها وعَدَم إدْرَاكِهَا لوجُودِ المانِع منه بدله، ويجري ذلك مجرى ما يفْعَله الله تَعَالى مِن طَريق العَادة التي يجوزُ فيها نَقْضِهَا على وَجْهٍ مخْصُوصٍ».

وهذا معْنَاهُ أنَّ العِلْم بالعَادِيَّات عِلْمٌ ضَروري أيْضًا، لا يجوزُ الشَّك فيه.

ويترتَّبُ على ذلك قَاعِدة مُهمَّة جدًّا، وهي أنَّ العِلْم لا يَشْتَرط لتَحقُّقه أن يكُون مبنيًّا على العِلْم العقْلي، بل يكْفِي فيه أن يكُون عَاديًّا، والمقصُود بالعِلْم العَادي العِلْم المترتِّب على التَّجْربة والحسّ، فمع كَوْنه ممكن الزَّوال، وليس واجِب الحُدُوث، إلا أنَّه حَال حُدوثِهِ ووجُودِهِ لا يجوز الشَّكُّ فيه، وذلك يُبيّن أن ما نَسَبَهُ بعضهم إلى الإمَام الأشْعَرِيّ مِن أنَّ مَذْهَبه يَسْتَلْزِم جَواز السَّفْسَطَة، واسْتحَالَة العِلْم بالمعلُومَات(٢)، مجرَّد كَلام ليْس ذا مبنى يلتَفتُ إليه.

---

(١) ابن فورك: مجرد المقالات، ١٤.

(٢) انظر مثلاً: نهج الحق وكشف الصدق، مؤسسة دار الهجرة - إيران، ١٤٠٧هـ، ٤٠-٤١.

فالإمَام الأشْعَرِيّ ينصّ هنا على أنَّ العِلْم قد يتوصَّل إليه بالنَّظَر، وقد يتوصَّل إليه بالحسّ، وبالمشَاهَدة وبالخَبَر، فهذه المجَالات توسِّع طُرق العِلْم، ولا تجعله مقصُورًا على التأمّل البَاطِني، أو الإشْرَاق الرّوحَاني على طَريقَة الإشراقيين أو التّأمليين، بل هو عِلْم مُلْتَزِم بطُرق تقوم بها الحُجَّة على النّفس وعلى الغيرِ، وهي محقَّقَة لشروطِ اعْتِبَار العِلْم من كَوْنها مضْبُوطَة مطَّردةً.

ولا يخفى أنَّ إدْخَال العَاديّات في العِلْم، يَفتَح بابًا عظيمًا للعلُوم التّجْريبيَّة، كما أنَّ إدْخالَ الأخْبارِ المُعتبرة كالمتواتِرَة يُتيحُ لنَا أنْ نُدْرِك ما لا يُمكِن إدْرَاكُه بطَريق التّأمُّل والنّظَر، قَال ابن فُورَك: «وكَان يقول ـ أي الأشْعَرِي ـ في الأخْبَار إنّها طريق تُعْلَم بها الغَائبَاتُ عَنِ الحسّ بما لا يوصَلُ إلى العِلْم بها بالنّظَر والاسْتدلال»[1]. فالإمَامُ الأشْعَرِي يفتحُ الأبْواب على طرق العِلْم، ولا يُحَجِّرُ عقله على مَدْخَل واحِد لَه فقط، كما فعل التّجْريبيُّون، حيثُ قَصَروا العِلْم على ما يُوصَلُ إليه بالتّجربَةِ، والحسّيُّون حيث قَصَروا العِلْم على المحسُوسَات، أو العقليُّون حيثُ قالُوا: إنَّ العقْل هو الطَّريق للمعرفةِ، فالأشْعَرِيّ كان أوْسَع فهمًا من هؤلاء جميعًا، حيثُ قرَّر وسَائِل المعْرفة، وطُرق العِلْم كمَا هي في نفْس الأمْر، بلا تَشَنُّج ولا تَعَنُّت، ورَتَّبَ عليها مَا يترتَّب عليْهَا في نفس الأمر، فلم يقسِرها لتؤدِّي له ما يُريده فقط، ولم يَسْلُك طريقَ التَّحْجِير والتَّعنُّت.

فالأشْعَرِي إذًا خَالَف كثيرًا مِنَ الفَلاسِفَة الذين أقَروا طَريقًا من طُرق العِلْم، وأنْكَرُوا غيْره، أو زَادُوا في أهميَّة طَريق ووسيلَة على غيرِها، فكَان ـ رحمهُ الله ـ ينظرُ بعين البحثِ العِلْمي المحضِ، يَسير حيث يُؤدّي به الدّليل والنّظَر. ولذلك كَان مَذْهَبه مِن أكثَر المذَاهِب قَبُولًا عند العُقَلاء، ولا نَلتَفِت

(١) ابن فورك: مجرد المَقَالات، ١٨.

إلى كثيرٍ ممن يقُولُون إن مَذْهَبه مجرد تَلْفِيق بين المذَاهِب الأخْرَى، وأنّه كَان يَسيرُ على خُطَى السِّياسَة أو المآربِ والغَاياتِ المحدَّدةِ مُسْبقًا.

حقيقة العِلْم وأحكامه:

١ ـ حقِيقةُ العِلْم:

العِلْم عند الأشْعَرِيّ ليس من جِنْس الاعْتِقادِ، ووَصْفُ العِلْم بالاعْتِقادِ مجازٌ[١]، والعِلْم هو المَعْرفة لا فَرْقَ جَوْهَريًا بينَهما.

والعِلْم عِنده هو: «مَا به يعْلَم العالِم المعْلُوم»، قال ابن فُورَك: «وعلى ذلك عوَّل في اسْتدلالِهِ على أنَّ الله تَعالى عالمٌ بعِلْم، مِن حيث إنّه لو كَان عالمًا بنفسِهِ كَان نفسه عِلْمًا، لأنَّ حقيقةَ معنى العِلْم ما به يعْلَم العَالِم المعلُوم». وأكّد الأشْعَرِيّ هذا المَعْنَى وكرَّرهُ في كثيرٍ مِن كُتبه[٢]، فالعِلْم عنده مَعْنى يقوم قائم بالعَالِم، وليْس عين ذَاتِهِ، أي إنّه زَائدٌ على معنى الذَّات، وهو عين مَذْهَب الأشَاعِرَة مِن بَعْدِهِ، بل هو ما عَليه جماهيرُ أهْل السُّنَّة.

واسْتدلالُهُ العَقْلِي على ذلك، يُفَارِق مَا يَعْتَمِد عليه الفَلاسِفَة، فَلا يَأبى الأشْعَرِي أنْ يكُون الذَّات مَوصُوفًا بالعِلْم، ولا أن يكُون العِلْم زَائدًا على الذَّات، ولا يَسْتَلْزِم ذلك عِنْده تَركيبًا ولا مُحالًا في حقّ الواجِبِ.

فهذا هو حقيقةُ العِلْم، أنّه مَا به يعْلَم العالِم المعلُوم، وحقيقَتُهُ هذه تجْري في الغَائبِ والشَّاهِدِ، وأمّا مَا يجْري مجْرى الأوْصافِ والشّروط فقد يختصُّ بذلك العِلْم الحَادِث دُون العِلْم القديمِ، فالحَادِث عَرَضٌ بخلافِ

(١) ابن فورك: مجرد المقالات ١١.

(٢) انظر في ذلك كله، ابن فُورَك مجرد مقالات الأشْعَرِيّ.

القديمِ، ومُتغيِّر أيْضًا بخلافِ القديمِ، والحَادِث مُكْتَسَب وضَرورَة بخِلافِ القديمِ، وهكذا(١).

٢ ـ هل الحسُّ عِلْم:

اخْتلف قوْله في الحِس هل هو عِلْم أو نوع إدْرَاك غير العِلْم؟ على قوْلَين:

أحدهُما: الإحْسَاسُ عِلْم بالمحْسُوسِ(٢)، كما ذَكَرَهُ في كثيرٍ مِن كُتبه على ما نَقَلهُ ابن فُورَك. وذكر أيْضًا أنَّ الرُّؤيَة علْمٌ بالمرئيِّ وكذلك السَّمع عِلْم بالمَسْمُوع على وجْه مخصوصٍ.

وثانيهما: أنَّ الحسَّ غير العِلْم، وأنَّ الإدْرَاك ليْس معناه العِلْم، وأنْكَر قولَ مَن قال مِنَ المُعْتَزِلَة إنَّ الإدْرَاك هُو العِلْم بالمُدرَك(٣). وكان يقول إنَّ «الإدْرَاك سِوى العِلْم بالمدرَك، وأنّه هو الذي يُحدثُ عنه العِلْم بالمدرَك، فالسَمْعُ والبَصَر على ذلك إدْرَاكَان»(٤)، ولَيْسَا رَاجِعَين إلى العِلْم.

٣ ـ العِلْم الحَادِث إمّا ضَروري أو اكتسابي:

ذَكَر الإمَام الأشْعَرِيّ أنَّ العِلْم الحَادِث إمَّا بالاكْتِسابِ أو بالضَّرُورةِ، ولا يجيز إطْلاق التَّقْسِيم على مُطْلَق العِلْم، فيكُون هذان الوصْفَان مما يختصّ به العِلْم الحَادِث عَنِ القديمِ، ولا يكون من ذَاتيَّات العِلْم في نفسِهِ.

ومعنى الضّرُورةِ إذا أطْلِقَت على العِلْم أو على غيرِه كما فَسَّره في بعض المواضِع، هو: «مَا حُمل عليه الإنْسَان وأجْبِرَ عَليْه ولَو أراد التَّخلُّص منه لم يجِدْ

(١) المصدر نفسه ١١.

(٢) ابن فورك: مجرد المقالات ١١.

(٣) المصدر نفسه ١١.

(٤) المصدر نفسه ١٧.

إليه سَبيلًا »[١] . وكان يَذهَب إلى أنَّ وصْف الضَّرُورةِ يصح في نوع ما يصحُّ أن يُكْتَسَبَ ، ويَمْنَع أنْ يُقالَ للأجْسامِ ضَرورَة ، وكذلك للألْوَان[٢] ، لأنَّها لا تُكْتَسَب للإنْسانِ .

وكان يقولُ : « العُلُوم على ضَرْبين : منْها مَقْدُورٌ ، ومنها غير مَقْدُور ، فما وقَعَ عَنِ النَّظَر والفِكْر كسبٌ ، وما وقع خَالِيًا عن ذلك فليْس بكسْب »[٣] .

٤ ـ العُلُومِ الضَّروريّة أصلُ العُلُوم المُكْتَسَبَة :

كان يقُول : إنَّ العُلُوم الضَّروريَّة أصل العُلُوم المُكْتسبة ، وأن المستدلَّ إنَّما يستدلُّ ليَعْلَم ما لم يَعْلَمه بأن ينظُر فيما عَلِمَهُ ويردَّ إليه ما لم يَعْلَمه ، فإذا اسْتويَا عنده في المَعْنَى سوَّى بينهما في الحكم إذا استوفى حقَّ النَّظَر فيه ووفَّاه شرُوطه[٤] . والعُلُوم المُكتَسبة قد تكُون أصْلًا لعلُوم مُكْتَسبة أُخرى كما تكون الضَّرُوريَّة أصْلًا للمُكْتَسب[٥] .

وهو في ذلك مُتوافِق مع المنْطِق والعَقْل ، فإنَّ الإنْسَان لا يُمْكِن أن يَبْني علُومه ومعَارفه على غير العُلُوم الضروريّة ، ولا يُمْكن أن ترجع علُومه كُلها إلى العُلُوم المُكْتَسبة ، لأن ذلك يستلزم الدَّور والتَّسَلسُل كما قرَّره العُلَمَاء في كُتب المنْطِق والكلامِ .

٥ ـ بَديهَة العَقل مِن أنْوَاع العُلُوم الضَّروريَّة :

إنَّ البَديهيَّات عند الإمَام الأشْعَرِيّ من مبادئ العُلُوم ، وهي من أنْوَاع

---

(١) المصدر نفسه ١٢.

(٢) المصدر نفسه ١٢.

(٣) ابن فورك : مجرد المقالات ١٢.

(٤) المصدر نفسه ٣١.

(٥) المصدر نفسه ١٣-١٤.

العُلُوم الضَّروريَّة التي تقع للعالِم منَّا من غير نَظَر، ولا فِكْر ولا رُؤيَة، ومِن أمثلة هذا النّوع مِنَ العُلُوم: العِلْم بأن الموجُود لا يخلو من أن يكون أزَليًّا أو لم يكُن فكان، أي حَادثًا. ومِن أمثلته أيْضًا أنَّ الجَوْهَرين والجِسْمَين لا يخْلُوانِ مِن أن يكُونَا مُتقَارِبَين أو مُتبَاعِدَين. والعُلُوم الحِسِّيّة والمُشَاهَدَاتُ مِن بَدَائِهِ العُقُول أيْضًا. قال ابن فُورَك: «وكَان يجعَلُ ما يحْدُث مِنَ العُلُوم عَنِ الحسِّ والخَبَر على هذا الشَّرط[1] من جملة الضَّروريَّات، وما يحدث عَنِ النَّظَر من جملة المُكْتَسَبَات. وكان يقول إنَّ نوع الإدْرَاك غير مُكْتَسَبٍ لأحَدٍ مِنَ المَخْلُوقين ولا مقدُورٍ لهم»[2].

٦ ـ مُنْكِر العُلُوم الضَّروريّة لا يُتَكَلَّم معه:

كان يقُول: إنَّ مَنْ أنْكَر العُلُوم جُملةً باللِّسان فإنَّه لا يستحقُّ المناظَرة؛ لأجل أنَّها ـ أي المناظرة ـ وُضِعَت لتُبيِّن مَا غاب عَنِ الحسّ بردِّه إلى المحْسُوس، ومَن أنْكَر المحْسُوس فَلا سبيلَ إلى مُكَالمته. ولذلك فإنَّه كَان ينْكِر أن يوجد فعلًا مجمُوعة كثِيرة مِنَ النَّاس يُنْكِرُون العُلُوم جميعهَا، بل كلُّ هؤلاء لابُدَّ أن يكُونوا جَاحِدين بألسنَتِهِم ما يَعْلَمون خِلافَه بقُلوبهم، ولا يجُوز في مِثْل ذلك التّواطُؤ في الكَثْرَة[3].

يَتَبَيَّن لنَا مما أوْرَدْنَاهُ أنَّ الإمَام الأشْعَري كان صَاحِبَ نظريَّة فكريَّة مُتكامِلَة، ولم يكُن مجرد مُلفقٍ كما يُصوِّره بعضُ النَّاس حُبًّا منهم لتَشْوِيه مَذْهَبه، وتَنْفِير النَّاس عنه، ولا يَدْفَعهم إلى ذلك إلَّا مخالفتُهم له في الأُصُول والفُرُوع.

فنحنُ نَرى أنَّ كلامَهُ يَشْتَمِلُ على نظريّة فَلْسفيّة مُتكامِلَة في العُلُوم

---

(١) يقصد بالشّرط: شروط صحّة الأخبار والحسّيات.

(٢) ابن فورك: مجرد المقالات ١٨.

(٣) المصدر نفسه ١٦.

والمعَارِف، ولا نُريدُ في هذا المقَام إيرادَ جميعِ ما في كلامِهِ مما يُوضِّح ذلك، ولكنّا نقْتَصِر على إيرادِ مَسائِلَ تَكْفِي العَاقِل لكي يمْتَلِك تصوُّرًا لائِقًا عن هذا الإمَام، فيعرِفُ أنَّ أثَره لم يكن مجرّد تَواطُؤ مَقصُود مِنَ الأُمَرَاء والسَّلاطِين والملُوك كما يَزْعُم ذلك بعض أصْحابِ الاتِّجاهاتِ العَلْمانيَّة في هذا الزَّمان، ويَعْلَم بذلك أنَّ أثَرَهُ في أهْل السُّنَّة وانْتِسابهم إليه كَان عن اسْتحقَاق لا مُدَارَاة ومَصْلَحة، أو نتيجَة مُؤامَرة لتحصِيل المنَافِع الدُّنيَوِيَّة والسُّلُطَات، كما يتصوَّره الغَافِلُون عن نِتاجِ هذا الإمامِ العظيمِ.

٧ ـ حصُول العِلْم عَقيب النَّظَر بخَلْق الله تَعَالى:

وهذه مَسْأَلَة مَشْهُورَة عَنِ الإمامِ الأشْعَرِيّ، وهي مطَّردةٌ مع مَذْهَبه في المُتَغَايِرَاتِ الحادِثةِ، فلا يُوجَد عند الإمامِ الأشْعَرِيّ تلازُم عِلِّيّ ومَعْلُوليّ كما يقول الفَلاسِفَة، ولا تَولُّديّ كما يقول المُعْتَزِلَة ـ بين الموجُودَات الحَادِثة، بل إنَّه يُرجِع ذلك كُلَّه إلى قُدْرَة الله تَعَالى وإرادَتِهِ واخْتِيَارِهِ. وهذا دالٌّ على أنَّه مطَّردةٌ مع مَذْهَبه، يقول بلَوَازمِه، وأنَّ مقولَتَهُ بالعَادة تِلْك ليست خَاصّة بالعِلْم والعَلاقَة بين المقدمَات والنَّتيجَة، بل هي عَامَّة في وَصْف العَلاقَة بين المخلوقات كُلِّهَا، وسوف نُبيّن أثَر هذه النَّظْرة لاحقًا عند الكَلام على أثَر نَظْرة الإمَام الأشْعَرِيّ في العَالَم والكَوْنِيَّاتِ.

قال الإمَام الأشْعَرِيّ: «ما زَاد على الوَاحِد إذا بلغوا حدًّا في الكَثْرة على الجُمْلَة لا على التَّعيين، أوْجَب العِلْم على مجْرَى العَادَة الجَارِية الممتحَنَة، فأمَّا من طريقِ الجوازِ فإنَّه ليس بمُنْكِر أن يحدُث ذلك النوع مِنَ العِلْم بذلك المعْلُوم ابْتِدَاء أو عند خبرِ الوَاحِد، إذْ لَيْسَت الأخْبار موجِبةً على الحَقِيقَة لذلك العِلْم، بل سبيل حُدُوثه كسَبيل حُدُوث الوَلَد عند الوَطْء والزَّرْع عند البَذْرِ، وكل ذلك مما يجوُز وقُوع خلافِهِ على نَقْض العَادة، وهو لله سُبْحَانه

مقدور وإنْ لم يحصُل الآن إلَّا على وجهٍ مَعْلُوم »[١].

قال ابن فُورَك حاكيًا مَذْهَب الأَشْعَرِيّ : « وكان يجعَل مَا عَدا العُلُومَ الحادِثَةَ عَنِ الخَبَر والنَظَر واقِعًا عَنِ الحسّ أو جَارِيًا مجْرَاهُ ، داخلًا في حُكْمِهِ وبَابِهِ مِن حيثُ شَارَكَهُ في مَعْنَى الضَرُورَة والتَعرّي مِن وقُوعِهِ عَنِ النَاظِر ، وكان يقول : إن العِلْم الحَادِث عَقيب النَظَر فهُو مخترَعٌ لله تَعَالى مُخْتَارٌ مُكْتَسَبٌ للنَاظِر أيْضًا ، لا أن النَظَر يولّده لا محَالَة كما يَزْعُم المُعْتَزِلَة ، وكان يُجيزُ أنْ يَنْفَرِدَ النَظَر عَنِ العِلْم ، والعِلْم عَنِ النَظَر ، إلا أنّه لا يُسمّي المُنْفَرِد عنه كَسْبًا »[٢].

فهو يَنْفِي الإيجابَ والتَولِيد والعِلِيّة كما هو ظَاهِرٌ .

أصالة الأشْعَرِيّ في البحث في العالم

لا بدَّ لِكُلّ باحِث في الفَلْسَفَة وعِلْم الكَلام أنْ يتحدّث عَنْ نَظْرَتِهِ التي يَتَبَنّاهَا في العَالم الموجُود ، مِن حيث قِدَمُه وحدثُه ، ومِن حيثُ صُورَتُه التي هو عَليهَا ، هل هي واجِبَة له لا يمكن غيرها أو يمكن؟ ومِن حيثُ ارْتِبَاط عَنَاصِرِهِ وأجْزَائِهِ بعضُهَا ببَعْض ، ومِن جِهَاتٍ أخْرَى كثيرة ، ولا شَكَّ أنَّ آرَاء البَاحِثِ في هذا المَجَالِ تُظْهِر شيئًا عن فِكْرِهِ بصُورَة عامّة وتُوضّح عِلَلَ كثيرٍ مِنَ الآرَاء التي يقولُ بها في بحُوثٍ أخْرَى إلهيّة وإنسانيّة .

وسوف نَقْتَصِرُ على إظْهَارِ رَأي الإمامِ الأشْعَرِيّ في مَسَائِل مَعْدُودَةٍ في هذا الحَقْل المَعْرِفي ؛ لتكُونَ هذه آلات لنَتَعَرّف أكْثَر على مَدى عُمْق نَظْرته العَقْلِيّةِ الفَلْسفيةِ والكلاميّةِ .

---

(١) ابن فورك : مجرد المقَالات ١٨.

(٢) المصدر نفسه ١٩، وانظر أيضًا ٣٣.

١ ـ معنى المَوْجُود :

المَوْجُود يُطْلَق عند الإمَام الأشْعَرِيّ على وَجْهَين :

الأوّل : مَا وجَدَهُ وَاجِد ، وأنّه مَوْجُود بوجُودِ الوَاجِد له ؛ ولوجُودِهِ له مَا كَان مَوجُودًا له ، وذلك على وزن المعلُوم ، والبَارئ تَعَالى مَوجُودٌ لَنا على معنَى أنّه معْلُومٌ لنَا بوجُودِنَا له وهو عِلْمُنا به ، وإنَّ معنى قول الله تَعَالى : ﴿وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ﴾ [النور : ٣٩] مِن ذلك المَعْنَى ، والمَعْنَى أنّه عَلِم الله عِنْدَهُ[١] .

الثّاني : الموجُود المُطْلَق الذي لا يَتَعَلّق بوجُود الوَاجِد له ، فهو الثّابِت الكَائِن الذي ليس بمُنْتَفٍ ولا مَعْدُوم[٢] .

٢ ـ معنى الحُدُوث :

عَبّر الأشْعَرِيّ عن معنَى الحُدُوث بِعِبَارَاتٍ تَدورُ حَول مَعْنَيَيْنِ

المَعْنَى الأوّل : هو الذي تَأخّر وجُودُه عن وُجودِ مَا لم يَزَل . قال ابن فُورَك : « وإلى هذا كَان يَذْهَب في تحقيقِ معنى الحُدُوث والقِدَم ؛ أنَّ ذلك يرجِعُ إلى تَأخّر الوُجُود وتَقدمِهِ »[٣] .

وبنَاء على ذلك كَان يقولُ : إنَّ المحدَث يُوصَفُ بالقِدَم إذا تقدم وجودُه وجودَ كثيرٍ مِنَ المُحْدَثَات .

المَعْنَى الثّاني للمُحْدَث : مَا لَم يَكُن فكان ، أو ما كان بعد أن لَم يَكُن ، أو وُجِد عن أوّل . وذَكَر ابن فُورَك : ولكنّه عَدَل عن هذه التّعبيراتِ عندَمَا وَجّه عليها ابن الرّاوَنْدي بعض الإيرَادَات ، اخْتَارَ مَا لا يتوجّه عليه إيراد[٤] .

---

(١) ابن فورك : مجرد المقالات ٢٧ـ ٤٢. (٢) المصدر نفسه ٢٧ـ ٤٢.

(٣) ابن فورك : مجرد المقالات ٣٧.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٣ ـ معنى القَديم :

لم يكنِ الإمَام الأشْعَرِيّ يراعي في معنى القِدَم تقدم الأزَل بلا غايَة دُون تقدم بغايَة، بل كَان يقول : إنَّ المحدَث يُوصَفُ بأنّه قديم على الحَقِيقَة إذا أرِيدَ بِهِ تقدمه على ما حَدث بعده كقوله تَعَالى : ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَٱلۡعُرۡجُونِ ٱلۡقَدِيمِ﴾ [يس: ٣٩][1] .

فالقِدَم عند الأشْعَرِيّ لهُ مفْهُوم أعَمّ مِن أنْ يكُون مُقَيّدًا بانْتِفَاء الأوّليّة، أو بأن يكُون بالنِّسْبَة إلى غيره، بل يعمُّ المعنيين حقيقةً لا مَجازًا .

٤ ـ قِسْمَةُ الوُجُود إلى محدَثٍ وقديم :

كان الإمام الأشْعَرِيّ يُقسِّم الوُجُود إلى قديم وحَادِث، فيقولُ بناءً على المَعْنَى الثّاني للوجُود : « لا يخلُو ـ الوُجودُ ـ مِن أنْ يكُون وجودًا له أوّل، وهو المعدُوم قَبل وجُودِهِ، أو وجُودًا لا أوّل له، وهو الموجُود الّذي لم يزَل مَوْجُودًا كائنًا ثابتًا . وكان يقولُ : إنَّ الحُدُوث أحد وصْفَي الموجُودِ، وذلك أنْ يكُون وجودًا عن عَدَم، وأما القِدَم فهو وجُود على شَرطِ التَّقدمِ »[2] .

وهذا صريحٌ في نفي كونِ الوُجُود واحِدًا، وأنَّ مَوْجُودِيَّة المُحْدَثَاتِ تكونُ بمُجَرّد انْتِسَابِهَا إلى الوُجُود الوَاحِد، على مَا يَذْهَب إليه القَائِلُون بوحْدَةِ الوُجُود، فالوُجُود مُتَكَثِّر عندَ الإمامِ الأشْعَرِيّ، والله تَعَالى خالقٌ لوجودِ الممكِنَاتِ، وليس معنى خَلْقِهِ إيّاهَا مجرّد تَجَلّيهِ بصِفَاتِهَا، أو نِسْبَتِهَا إلى وجُودِهِ، مِن غيرِ أنْ يكُون لها وجُود هو ذَاتهَا التي أوْجَدَها الله تَعَالى بقُدْرَتِه .

٥ ـ الله تَعَالى يخلُق الوُجُود والماهيّة :

الماهِيّات عندَ الإمامِ الأشْعَرِيّ مجْعُولَة لا أزليّة كما هي عندَ كثيرٍ مِنَ

(١) المصدر نفسه ٢٧.

(٢) ابن فورك : مجرد المقالات ٢٧.

الفَلاسِفَة ومَن تَبِعَهُم، قال ابن فُورَك: «وكَان يقولُ: إنَّ المحدَث أحدَثَ شيئًا موجودًا، جَوْهَرا إن كان جَوْهَرًا وعَرَضًا إن كان عَرَضًا، بجميع أوْصَافِهِ الرّاجِعَةِ إلى نَفْسِهِ، خِلافًا لقول مَن ذَهَب مِنَ المُعْتَزِلَة إلى أنّه إنّما أحْدَثَ مَوْجُودًا ولم يحدَث شيئًا ولا لونًا ولا سَوادًا ولا عَرَضًا»[1]. وكَان يَلْزم مَن يَقُول بذلك بِقِدَم العَالَم.

وهذا القَوْل صَرِيحٌ في مُخالَفَةِ مَن قَال: إنَّ الله تَعَالى لم يوجِد شيئًا لا مِن شيء، بل إنّما الخَلْق عِنْدَهُ أنَّ الله يَتَجَلّى ويَظْهرُ بأحْكَام المُمْكِنَاتِ، والمُمْكِنَاتُ في أنْفُسِهَا مُحَالَة الوُجُود، والوُجُود الوحِيد هو الله تَعَالى لا غير، فإثبات الغيرِ عندهم شِرْكٌ.

وقال ابن فُورَك ناقلًا قولَ الأشْعَرِيّ: «وكان يقولُ: إنَّ الله تَعَالى أحْدَثَ الأشْيَاء المحْدَثَة أشْيَاءً وأعيانًا، وأوْجَدَهَا جَوَاهِر وأعْرَاضًا، وأنّه لَو لم يوجِدْهَا أشْياءً ولا أحْدَثَهَا أعيانًا، لكَانت قَديمَة أشْيَاءً وقديمَة أعيانًا، وهذا يُؤدي إلى أن تكون قديمة محدَثَة حتى تكُونَ محدَثَةً لا مُحْدَثَةً، وهذا تَنَاقُض، ويَسْتحيل الجَمْعُ بينهُمَا. وكان يقولُ: إن القديمَ الذي لم يَزَل مَوْجُودًا كمَا لَم يُحدَث مَوجُودًا، كذلك لم يُحدَث شَيئًا ولا عَينًا، وإنَّ المحدَث كمَا أُحْدِثَ موجُودًا، كذلك أُحْدِث شيئًا، وهذا يُوجِب أن لا يكُون قَبل وجُودِهِ شيئًا، كما لا يُوجد قَبل حُدوثِهِ مَوجُودًا»[2].

٦ ـ المَخْلُوق والمحْدَث:

لا تَفْرِقَة بين المَخْلُوق والمحدَث عند الإمَام الأشْعَرِيّ، كما لا فَرْق بين

(١) المصدر نفسه ٣٧.

(٢) ابن فورك: مجرد مقالات الأشعَرِيّ ٢٥٣ـ٢٥٤. وقارن أيضًا: ٩٥.

الخَالِقِ والمحدِث أيْضًا[١]، وعلى ذلك فإنَّ تَفْرِقَة مَن فَرّق بَين الحُدُوث والخَلْق بأن الحُدُوث أعمّ مِن جِهةِ أنَّ الخَلْق يكون خَارِج ذاتِ الله، والحُدُوث قد يكُون بِذَاتِ الله تَعَالى، ككلامِه عندَ مَن يقُول: إنَّ كلامَه حَادِثٌ قَائِم بِذَاتِهِ، ويقُولُ بحُدُوثِ غيرِ الكلامِ أيْضًا مِن صِفَاتِ الله تَعَالى كالإرَادَةِ والغَضَبِ والرِّضَا ونَحو ذلك، فإن ذلك كُلّه لا يصحّ عند الإمَام الأشْعَرِيّ، فَلا فَرْقَ في المَعْنَى بينَ المُحْدَث والمَخْلُوق، فمَن قال: إنَّ الله تَعَالى يتّصِفُ بالحَوَادِث فهو قَائِل بأنّه يتّصِفُ بالمَخْلُوقات، وعَدَم تَسْمِيَتُهُ إيّاهَا مخْلُوقَات لا يَلْتَفِتُ إليها، لأنَّ العِبْرَة بالمَعْنَى، وهو واحِدٌ فيهمَا.

٧ ـ الجَواهِر والأعْرَاض:

يمنع الإمَام الأشْعَرِيّ مِنَ القَوْلِ بأنَّ الأعْرَاض قَائِمةٌ بالجَوَاهِر، لأنَّ معنَى القِيام عِنْدَهُ إحْدَاثُ الوُجُودِ، ولما لم تكُن الجَوَاهِر عِلّة وسَببًا لوجُودِ الأعْرَاض، فإنّه كَان يَمْنَع ذلك التّعبيرِ، فَلا قَائِم بنفْسِهِ إلَّا الله تَعَالى لِمَا ذَكَرْنَاهُ، لا لما قد يُتَوَهّمُ مِن أنّه لا وُجودَ إلّا لله تَعَالى، فالمُحْدَثَاتُ عِنْدَهُ قَائِمَة بمَن أوْجَدَهَا وأبْقَاهَا وأنْشَأهَا، فالقِيَامُ هُنَا مَعْنَاهُ الإيجَاد بالفِعْل والبَاء ليس للمُلابَسَةِ بل للسَّببيّة، ولذلك اخْتَلَفَ قَوْلُهُ في التّعبيرِ عَنِ الله تَعَالى بأنّه قَائِمٌ بنفسِهِ رُبّمَا لإيهَام ذلك التّعبيرِ أنَّ وجُودَهُ بسَبَبِ نَفسِهِ الموهِم للجَعْل والمفْعُوليّة[٢].

وكان يقُول بِنَاءً على ذلك: إنَّ الأعْرَاضَ مَوْجُودَة بالجَوَاهِر، والصّفَة مَوجُودَة بالمَوْصُوفِ بها[٣].

---

(١) المصدر نفسه ٢٨.

(٢) ابن فورك: مجرد المقالات ٢٩ ـ ٤٣.

(٣) المصدر نفسه ٢٩.

٨ ـ الجِسْمُ ليس أعْراضًا مُجْتَمِعَة :

كان الأشْعَرِيّ يُنْكِر على مَن يقُولُ إنَّ الجِسْم أعْرَاض مجْتَمِعَة ، يقول : إنَّ أقلّ مَا يَقَعُ عليه الجِسم جَوْهَرانِ مُؤتَلِفَانِ[١] ، وعَبّر عَنِ الجِسْم بأنّه المجتمِعُ ، وأنّه هكذا في عُرْفِ اللغة ، فَلا يُسَمّى جسمًا غائبًا وشَاهِدًا إلا مَا كَان مجْتَمِعًا[٢] .

ومما كان يُبَيّنهُ أنَّ مَن أنْكَرَ وجُود الأعْرَاض ، فإنَّهم مع إدْرَاكِهِم للألْوَان مَثلًا إلَّا أنّهم جَهِلُوا أنَّ الألْوانَ غير الأجْسَام فظَنُّوها عَيْنها ، فأنْكَرُوا عَرَضيَّتَها ، فالأعْرَاض ليْسَت عينَ الأجْسَام ، وإنْكَارُهُم هذا لا يَسْتَلْزِمُ عَيْنِيَّتَهَا ؛ لأنَّ الوَاجِد قد يَعْلَم الشّيء مِن جِهَة ويَجْهَلهُ مِن جِهَةٍ ، فَهُم عَلِمُوا الأعْرَاض مِن حيثُ هي ألْوَان وجَهِلُوا أنّها لَيْسَت عينَ الأجْسامِ[٣] .

٩ ـ لم يكن يُنْكِر وجُود محدَث لا جِسم ولا عَرَض ولا جَوْهَر :

قال ابن فُورَك رحمه الله : « وكَان ـ الأشْعَرِيّ ـ يقولُ : إنَّ المحْدَثَاتِ وإنْ لَم تخلُ مِن أنْ تكُون جسمًا أو عَرضًا أو جَوْهَرًا ، فإنَّها لم تكُن مُحْدَثَة لذلك ، وإنّما يُوصَفُ بعضُهَا بأنّه جَوْهَر لما ذَكَرنَاهُ ، وبعضُهَا جِسْمٌ لما فيها مِنَ التّأليفِ ، وبعضُهَا عَرَضٌ بأنّه يَعْرِض في الِجسْم والجَوْهَر ، ولا ينْكر أن يُوجَد مَوجُود يخْلُو مِن هذه الأوْصَاف ، كما لا يُنْكِر أنْ يُوجَد مَوجُود ولا يكُون محدَثًا »[٤] .

---

(١) المصدر نفسه ٢٠٦، وانظر أيضًا ٢٢٨.

(٢) المصدر نفسه ٢٨٩.

(٣) المصدر نفسه ٤٠ وانظر أيضًا ٢٢٨.

(٤) ابن فورك : مجرد المقالات ٢١١، وانظر أيضًا ٢٩٠.

وهذا خلافًا لما اشْتُهِر عن مُتقدمي المُتَكَلِّمين عُمومًا أنّهم يُنْكِرُون وجُود مَا لَيس بجَوْهَر ولا عَرَض، أي يُنْكِرُون المجرّدَاتِ، فها هُو الأشْعَرِيّ لا يُنْكِر وجُود مَا لَيس بجَوْهَر ولا عَرَض ولا جِسْم، ولا يحصر الوُجُود المحدَث بذلك، فإن جَوْهَر الإحْدَاث لا يَسْتَلْزِم تِلْك الحَقَائِق بالضَّرُورَة.

١٠ ـ لا يتوقّف حُدُوثُ الحَادِث على محلٍّ :

وفي ذلك مخالفةٌ صريحةٌ لمقُولَةٍ اشْتُهِرَت عَنِ الفَلاسِفَة أنَّ الحُدُوث يَسْتَلْزِمُ المَادَّة والمُدَّة، ولكنّ الأشْعَرِيّ أنْكَر ذلك وقَال فيما بيّنَه عنه ابن فُورَك : « وهكذا قَولُنَا في الحَادِث إذا حَدَثَ في أصْل أنّه إن كان ممّا يَقْتَضِيه كنحوِ اقْتِضَاء الأعْرَاض محالَّها فذلك حكمٌ واجِبٌ لها، وكَوْنها أعْرَاضًا يَقْتَضِي ذلك حيثُ مَا كَان وأينما وُجِدَ. فأمّا محالُّها فَلا تَقْتَضِي محالًّا، وهي بهذا الوَصْفِ مُبايِنَة للأعْرَاضِ، وإذَا كَان كذلك لم يجز أن يُقضَى بأنّه لا يحدُث حَادِثٌ إلَّا في أصْل على مَعنى أنّه لا يحدُث إلا في محلٍّ، اللهم إلَّا أن يُرِيد المُرِيد بقوله : « لا يحدُث حَادِث إلَّا مِن شَيْء أو عن شيء أو مِن أصْل أو عن أصْل »، أنّه لابدَّ له ممن يُحدِثُه، فهو كذلك وهُو صحيحٌ. ولكنّه لَيس كُل حَادِث يَقْتَضي مَا يحدُث فيه، وإنْ كَان كل حَادِث يَقْتَضي ما يحدُثُ منه، والحُدُوث يوجِب ذلك، ويقْتَضي شُمُول هذا الحُكْم كلَّ حَادِثٍ مِن حيثُ حُدُوثه »[١].

وهذا الكَلام يُعبّر عن أصَالَة وحِدَة نَظَر ودِقّة مَنْهَجِيّة، واحْتِرَاز مَا بَعدَهُ احْتِرَاز في الإطْلاقَات، فهُو يُرَاعِي ـ رَحمه الله ـ كُلّ مَا يَنْبَغي أنْ يُرَاعِيه في النَّظَر والبَحْثِ والاسْتِدلال.

(١) ابن فورك : مجرد المقالات ٢٩١.

ولا شَكَّ أنَّ هذا القولَ يُبْطِل قولَ الفَلاسِفَة الذين اشْتَرَطُوا للحَادِث أنْ يَسْبِقَهُ مُدّة ومَادّة، فَقَالُوا بقِدَم الزّمَان والهَيُولي، ووَافَقَهُم غَيْرُهم ممّن قَال إنّه لا وجُود إلّا لله تَعَالى، وكلّ ما عَدَاهُ مِنَ الحَادِثات لا بدَّ لها مِن محلّ، ومحل وجُودِهَا هو عين وجُود الله تَعَالى، فهي قَائِمَة بالله على هذا المَعْنَى، فهُو الكلّ وكلّ حَادِث له قَيد، فلذلك مَنَع أنْ يحُدَّ الله تَعَالى أحدٌ لأنّه لا يحيط بحدودِه أحَد.

١١ ـ مفهوم العادة والترتب بين أجزاء الوُجُود:

هذه المَسْأَلَة من أهمّ مواضع النزاع بين الفَلاسِفَة والمُتَكَلّمين، وإن وجدنا بعض الفَلاسِفَة يقولون بما قال به المُتَكَلّمون في ذلك[1]، وقد اشتهر عند كثير مِنَ الباحثين نِسْبة هذه المَسْأَلَة إلى الإمامِ الغزالي كما لو كان هو من حقَّقَها أو أول من قال بها، والحَقِيقَة أن تحقيقها وبناء كثير مِنَ الأُصُول عليها يرجع الفضْلُ فيه إلى الإمامِ الأشْعَرِيّ، وهذا لا يعني مُطلقًا أنّه أوّل من اخترع هذه الفِكْرة بل هي موجودة قبله، ولكنه استثمرها واعتنى بها وخرّج عليها كثيرًا مِنَ الأُصُول، فأخذها عنه طُلّابه وأتْبَاعه ومنهم الغَزالي، رحمهم الله أجمعين.

والحَقِيقَة أنَّ المُنْصِف يَعرف بعد البحثِ أنَّ الإمامِ الأشْعَرِيّ قد رَفَع هذه المَسْأَلَة مِن مجرّد قول إلى أسَاسٍ لنظريّة مُتكَامِلَة يتمّ بها تَفسيرُ كثيرٍ مِن ظَوَاهِر العَالَم وأفْعَال الله تَعَالى، وبها يحصُل الانْسِجَام الهَائِل بينَ مَا تُبَرْهِن عليه العُقُول وبَين مَا تُقَرِّرهُ الشّرِيعَة والنّقُول.

وحَاصِل هذه المَسْأَلَة أنَّ التّرَابُط بَين أجْزَاء العَالَم لَيس على طَرِيق العِلّيَّةِ

(١) كما حققه بعض الباحثين عن مالبرانش الفَيْلَسُوف المسيحي الديكارتي المعروف.

والمعْلُوليَّة ، ولا على طَريق التَّولُّد ، بل كلّ أجْزَاء العَالَم تَرتيبها على الوَضْع المشَاهَد بإرَادَة الفَاعِل المُخْتَار ، ولا مُوجِب على الله تَعَالى في أفْعَالِهِ التي يَفْعَلُهَا ، فَلَو أرَادَ ـ عَزّ وجَلّ ـ إيجادَ العَالَم على صُورَةٍ أخْرَى لما مَنَع مِنه مَانِع أبدًا ، وهذا يَسْتَلْزِم الخِلاف الأصْلي بَين المُتَكَلّمين والفَلاسِفَة القَائِلين بأنَّ العَالَم صَادِر عَنِ الوَاجِب على طَريق العِلّيَّةِ ، فَلا صُورَة مُمْكِنَة له إلَّا مَا حصَل لَهُ بالفِعْل ، ولذلك فإيجَادُ عَالَم غَير العَالَم الحَاصِل مُحَال بهذا الاعْتِبَار ، أمّا عِند المُتَكَلّمين فَإيجَادُ عَالَم غَير المُشَاهَد مُمْكِن ، ومِن مَقْدُورَاتِ الله تَعَالى .

قال الإمَام الأشْعَرِيّ على مَا نَقَلَهُ عنه ابن فُورَك : «إنَّ الحَوَادِث كُلّهَا مُخْتَرَعَةٌ لله تَعَالى ابْتِدَاءً وابْتِدَاعًا مِن غير سَبَب يُوجِبُهَا ولا عِلّة تُولِّدها ، وأنّه مَا مِن عَرَضٍ فعله مَع عَرَضٍ أو بعد عرضٍ أو قَبْلَهُ إلَّا وكَان جَائِزًا أنْ يَفْعَلَهُ مَع خِلافِهِ أو على خِلافِ ذلك الوَجْه في التَقدم والتَأخُّرِ»[1] .

والأصْلُ الذي يُبْنَى عليه أنْ لا فَاعِل إلَّا الله تَعَالى ، بمعْنَى لا مُوجِد لشيء مِنَ الموجُودَاتِ إلَّا الله تَعَالى[2] ، وأنَّ الله تَعَالى يُوجِد الشَّيء وصِفَاتُهُ التي هو عَليهَا ، لا مخصّص لهذه القَاعِدَة ، وعلى ذلك كَان يخرج خَلْق الله تَعَالى لأفْعَال العِبَاد ، وتَرتّب النّتيجَة على مُقدمَات النّظَر ، ومِن ذلك مَسألتُنا التي نحنُ فيها .

وبعضُ الكُتّاب يُلزِمُ الإمَام الأشْعَرِيّ بأن هذا القَوْل يَسْتَلْزِم السَّفْسَطَة وإمكان وجُودِ المُحَالات كعَرَض بِلا جَوْهَر وغير ذلك ، ولكن العَارِف بحقيقة مَذْهَب الأشْعَرِيّ يعْلَم أنَّ هذه الإلْزَامَاتِ لا تُعَبِّر إلَّا عن عَدَم فَهْم أصْحَابهَا لما قَالَهُ .

(١) ابن فورك : مجرد المقالات ١٣١.

(٢) المصدر نفسه ٢٨.

ولزِيَادَة إيضَاح قَوله وبَيَان دِقَّتِهِ ، نَتَسَاءَل : هل هذا الإمْكَان الذي يقولُ به الأشْعَرِيّ مُطْلَق بِلا رَابِطٍ ولا قَيْدٍ ، حتى يَسْتَلْزِم ذلك الذي زَعَمُوهُ .

والجَواب نَأخُذُهُ مِن كلام الأشْعَرِيّ نفسه ، فإنَّه كان إذا قِيل لهُ : إذا لم يكن هُنَاك طَبيعَة مُوجِبَة وإنما تحدُث هذه الحَوَادِث اختراعًا باخْتِيَار المُخْتَرِع لها ، وهو الله عزّ وجلّ ، فهل يجوزُ أنْ يختَار اخْتِرَاعَهَا على غير هذا الوَجْه .

فجَوَاب الأشْعَرِيّ : « إنَّ ذلك على وجُوه :

ـ منها ما يَقْتَضي محلًا في حُدُوثِهِ لنَفْسِهِ ، فَلا يجوزُ حُدوثُه إلا في محلٍّ ، كحَاجَة العَرَض في حُدوثِهِ إلى محلٍّ ، فهذا الحُكْم ومَا شَابَهَهُ لا يجوزُ تغيُّره وانْقِلابُه .

ـ ومِنه مَا هُو حَادِثٌ مُستَغنٍ بحدُوثِهِ عن محلّ وإن كان لا يُعقَل الآن ولا يُرى إلا في محلٍّ فإنَّه جَائِز أن يُختَرَعَ لا في محلّ ويحدث مُنْفَردًا عن كلّ محلٍّ ، وذلك هو الجَوْهَر الذي يستغني بنفسِهِ عَنِ المحلّ »[1] .

ثمّ شَرَعَ في مُنَاقَشَةِ الفَلاسِفَة القَائِلينَ بالطَّبَائِع المُسْتَلْزِمَةِ لذَاتِهَا ، مَثلًا صُعُود النّار أو هبوط الثِّقل إلى أسْفَل ، وما شَابه ذلك من لَوازِم اليبُوسَةِ والحرَارة والبُرودَة ، فقال إنَّ ذلك كُلّهُ « مَا لم يؤدِّ إلى المحال الّذي بيّنّا مِن اجْتِمَاع الضّديْنِ في المحلّ أو اسْتِغْنَاء المُحْتَاج إلى محلّ عَنِ المحلّ ، إنَّ ذلك سَائغ تبدُّلُه وانْتِقَاض العَادَة فِيه ، وجَائِز في القُدْرَة حُدُوثِ نَوعِه ومِثلِه وخِلافه »[2] .

ولذلك كان يقولُ في « حُدُوث الشّبَع بعد الأكْلِ والرّي بعد الشُّرب والجُوع والعَطَشِ عند عَدَم الأكْل والشُّرب على وجْه مخصُوصٍ ، إنَّ ذلك

(١) ابن فورك : مجرد المقالات ١٣٢.

(٢) المصدر نفسه ، والصفحة نفسها .

كُلّه مخترَع لله تَعَالى مختَارٌ، ولَو شَاء الله أنْ يَفْعَلَهُ على خِلاف ذلك الوَجْه كان عليه قَادِرًا، ولكنه تَعَالى أجْرَى العَادَة في إحْدَاثِ ذلك على هذا الوَجْه، ولو فَعَل ذلك كان نَقْضًا للعَادَةِ، ونَقْضُ العَادَاتِ إنما يكُون مُعْجِزَات وكَرامَات ودَلالات للصَّادِقين وإبَانَاتٍ مِنَ الكَاذِبين»[١].

ومِنَ البيِّن مَا يترتَّب على هذه النَّظَرة مِن تجْوِيز مَا أخْبَرَ به الصَّادِق مِن أحْوَال القِيَامَة مِن عَدم الجُوع في الدّار الآخِرة، ومن عَدَم وِجْدَان التُّخْمَة عند الأكْلِ، أو عَدَم الرِّيّ عند شُرْبِ الكُفَّارِ المَاء في النَّار، وغير ذلك مِن أحْوَال.

وقد عَلِمْنا أن الفَلاسِفَة قد أنْكَرُوا كثيرًا من تِلْك الأحْوَال ولجئوا إلى تَأوِيلِهَا وصَرفِهَا عن ظَاهِرهَا مِن غيرِ ضَرورَة؛ لظَنِّهم أنَّ تِلْك التَلازُمَات تَلازُمَات عقْلِيّة لاوَضْعيّة بِإرَادةِ الفَاعِل المُخْتَار.

وإنَّ كثيرًا مِن نَتَائِج العُلُوم والمَعَارِف المُعَاصِرة لتُدَلّل على سَدَادِ نَظْرَة الإمامِ الأشْعَرِيّ، وعَدَم كَوْنِ التَلازُمَات بين حَوَادِث العَالم للأسبابِ الذَّاتِيّة كما كَان يَتَوَهّم القَائِلُونَ بذلك.

أصالة الأشْعَرِيّ في البَحْث الإلهي

لا شكّ أنَّ البَحث في الإلهيّات مِن أهمّ مَقَاصِد المُتَكَلّم والفَيْلَسُوف على السَّواء، ويَسْتوي في ذلك الفَيْلَسُوف المُلْحِد وغيره، وذلك أنَّ المُلْحِد لا بُدّ أنْ يهتَمّ ببحث مَسَائِل الإلهيّات لِيتمكَّن مِن نَقْدِهَا ورَدِّها؛ لأنَّ نَظْرَة غيرِه مِنَ الفَلاسِفَة والمُتَكَلّمين تَدُورُ على مَفَاهِيم مَأخُوذَة مِن هذا البابِ.

ولذلك فإنّنَا نَرى أنَّ هذا المحلّ يُشَكّل مَوْرِدًا مهمًّا يتجلّى فيه النّزَاعُ والأخْذُ والرّدّ بينَ النّاس على اخْتِلاف مَرَاتِبهم في الفِكْر والنَّظَر.

(١) ابن فورك : مجرد المقالات ١٣٤.

ولَن يَزَال الأمْر كذلك، وإنْ حَاوَل بعضُ المُفكِّرين الاسْتِدلال على أنَّ اهْتِمَام البَشَر بالإلهيّات سَوف يَضْمَحِلُّ مَع نمو الفَلْسَفَة العَلمانيَّة واسْتقرَارِهَا فِيهم، وشُيُوع النَّظْرة العِلْميّة، واكْتِشَافِهِم مَوارِد الكَون وقَوَانِينَهُ، مُعَلّلِينَ ذلك بأنَّ الإنسانَ إنّما يَلْجأ إلى الإله عندَما يَعْجِز عن حلّ إشْكَالاتِه، ويَعْجِز عَنِ العِلْم بعِلَلِ الأمُورِ، أمّا عندمَا يَتّسِع مجَال عِلْمه، فإنَّ اهْتمامَه بالإلهِ سوف يَتَلاشَى تَدْرِيجيًا، وذلك لأنّهم يَعْتقدون أنَّ مَفهُوم الإلَه لا مَصْدُوق له في الخَارِج، وإنّما هُو أمْرٌ اخْتَرَعَهُ الإنْسَان لسَدّ حَاجَة، فَتزُولُ بزَوَالِهَا.

والفَيْلَسُوف الإلهي والمُتَكَلّم لا يُوافِقَان على تِلْك النَّظْرة لمَا ثَبَتَ عندهُمَا مِن وجُودِ الإلهِ وتَأثيرِه في العالَم، وذلك بغضّ النّظَر عن طَريقَة تَصوّر الفَريقَين لبعضِ التّفَاصِيل، قلَّت أو كثُرَت.

وسَوف نُورِد هُنا بعض البُحُوث التي قَام بها الإمَام الأشْعَرِيّ في بابِ الإلهيّات، لنُبَين أنَّ هذا الإمامَ كَان ذَا أصَالَة عظيمَة في بحثِهِ، وكَان ذَا جِدَّة في تَدْقِيقِهِ وتَنْقِيحِهِ.

١ ـ معرفة الله؛ اكْتِسَابٌ لا ضَرورَة:

كان يقول: «لو كَانت المعرِفَة بالله تَعَالى ضَرورَة لكَان النّاس جميعًا مُضْطَرّين إليها؛ لأنَّ ضَرورَات المعْرِفَة إذَا لم تَتَعَلّق بأسْبَاب الحَوَاس والأخْبَار فهي مُشْتَرَكَة بين العُقَلاء، ولَو جَاز لمدَّعٍ أنَّ يدَّعي ذلك لجاز لمدَّعٍ أن يَدّعي أنّهم مُضْطَرّونَ إلى العِلْم بالنّبي ﷺ»[١].

وكان يَسْتَدلّ على أنَّ معرِفَة الله تَعَالى اكْتِسَابٌ أنّها مَأمُور بها، والأمْر لا يتعلّق بنوعِ الضَّرُورة[٢].

---

(١) ابن فورك: مجرد المقالات ٢٤٨.

(٢) ابن فورك: مجرد المقالات ٢٤٩.

٢ ـ أوَّل الوَاجِبَات :

ذكر ابن فُورَك أنَّ الأشْعَرِيّ كان أحْيانًا يقول: إنَّ أوّلَ الوَاجِبَاتِ النّظَرُ المؤدّي إلى المعرفة، وأحيانًا كان يقول: إنَّ أولها المعرفة بالله على شَرط تَقدم النّظَر(١).

وكان الأشْعَرِيّ يَعْتَمِدُ عِدّة طُرق لمعرفة الله تَعَالى، منها النّظَر في العَالَم مِن حيثُ حُدوثُه، كما سيأتي النّقل عنه، ومنها النّظَر في المَخْلُوقات من حيثُ اكْتِمَالُها في الخَلْقِ وتَدرُّجُهَا في ذلك وهذا يَسْتَدْعي خَالِقًا لها، كما قَال: «إنْ سَأل سَائلٌ فقَال: ما الدّليلُ على أن للخلْق صَانعًا صَنَعَهُ، ومُدَبّرا دَبّرَهُ؟ قيل له: الدَّليل على ذلك أنَّ الإنسان الذي هو في غايَة الكَمَال والتّمام، كان نُطْفَةً ثم عَلَقَةً ثُمّ لحْمًا ودمًا وعظمًا، وقد عَلِمْنَا أنّه لم يَنْقِل نَفْسَهُ مِن حَالٍ إلى حَالٍ ... إلخ»(٢). وكل ذلك يدلّ على احْتِيَاجِ الإنسان إلى صَانعٍ مَع حُدوثِهِ واحْتِيَاجِهِ.

٣ ـ طريقة النّظَر لمعرفة الله تَعَالى :

وَضَّح الإمَام الأشْعَرِيّ طَرِيقَة النّظَر لمعرفة الله تَعَالى، بقولِهِ: «إنَّ لكُلِّ مَنْظُور فيه نظرًا، ولكل محكُوم له بحُكْم عِلْم يقع عن نَظَر مخصُوصٍ، وذلك كنحو مَا يَقَعُ مِنَ العِلْم بوجُودِ العَرَض عَنِ النّظَر في أحْوَال الجِسْم، والتّفكُر فيما يتغيّر عَليه ويتعَاقَب مِنَ الأوْصَاف ومَا يَسْتَحِقُّ منها للنّفْسِ والمعْنَى. ثمّ النّظَر في حُدوثِ ذلك نَظر ثانٍ على حُكمِ مخصُوصٍ ويحدُث

(١) المصدر نفسه ٢٥٠.

(٢) الأشعري: كتاب اللُّمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق حمودة غرابة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٨.

عنه عِلْم خِلاف ذلك العِلْم، وكذلك النَّظَر في أنَّ مَا احْتَمَل الحَوَادِث لا يَنْفَكُّ منها، ولا يصِحّ أنْ يَسْبِقَهَا، فَلَهُ طَرِيقَة مخصُوصَة، ويحدُث عنه عِلْمٌ مخالفٌ لما تقدَّم. ثمّ يحدث عَنِ النَّظَر في مجموع ذلك العِلْمُ بحُدُوثِ الجِسْم، ثمّ يحدث عَنِ النَّظَر في معنى الحُدُوث وتحقيقِه واعْتِبَارِ أمْرِه هَل يَسْتَغني بحدُوثِهِ بنفْسِهِ أم يحتَاجُ إلى غيرِه عِلْم آخر، وهو العِلْم بالمحدِث؟ ثمّ النَّظَر في صِفَاتِ المحدِث وما يجبُ أنْ يكُون عليها ممّا يقْتَضي كَوْنَه عليها صِحةُ الفِعْل منه. ثمّ ما يجبُ في صِفَاتِهِ مِنَ الأحْكَام والحَقَائِقِ التي تجبُ لَهُ، ويَنْفَرِدُ بها عَمّا سِوَاه مِنَ المَوصُوفِين بمِثْلِهِ»[١].

وكان الأشْعَرِيّ يُقرِّر أنَّ ما حَصَل مِن عُلوم ومَعَارِف للمُتَكَلِّمين إنما حَصَل لهم بالسّير في هذا الطَّرِيق، «وإنَّ مَعَارِف أهْل النّظَر مِنَ المُحَقِّقِينَ مِنَ المُتَكَلِّمين جَارِيَةٌ مَجْرَى مَا حَدَثَ عن مثل هذا النّظَر على التّفصِيل»[٢]. ولم يُوجِب على النّاس القُدْرَةَ على التّعبيرِ عن هذه المَعَاني، بل أوْجَبَ عليهم إتْقَانَهَا في أنفسهم؛ لكي يَعْصِمُوا أنْفُسَهُم في الآخِرَة. قال ابن فُورَك: «وكان يقول: لَيس الغَرَض في هذا البَاب تَرتيبُ العِبَارَات وتحديدِ الرّسُوم على الوَجْه الذي رَسَمَهُ المُصَنِّفُونَ للتّقْرِيب على النّاظِر والمُسْتَمِع، بل الغَرَض أنْ تُسْلِّم جُمْلَةَ هذه الطّرِيقة فإنّمَا هي المُرشِدَة إلى الحقّ، فإذَا خَطَر ذلك بالبَالِ، فَعَجْزُ العِبَارَة لا يُؤثّر ولا يَبْخَسهُ حظًّا مِنَ المعرِفَة إذَا تَوفّرَت عليه دَوَاعي النّظَر وَسَلِمَت لَهُ أسْبَابُهُ، وتمَّت لَهُ أحْكَامُهُ»[٣].

ثمّ عَلّق ابن فُورَك على هذا القَوْل الدّقيقِ: «ولذلك كَان لا يحكُم على

(١) ابن فورك: مجرد المقالات ٢٥٠ـ ٢٥١.

(٢) المصدر نفسه ٢٥١.

(٣) المصدر نفسه ٢٥١.

مَن عدَل عن هذه العِبَارَات ، ولم يُحْسِن اسْتعمَالهَا بأنَّهم غير عَالمينَ بالله تَعَالى ولا مُؤمِنينَ به ، وقد بينًا من مَذْهَبه خَاصّة أنّه كان يقولُ في الإيمان بالله تَعَالى إنّه هو التّصْديق بالقَلْب ، ولَيْس للعِبَارَة في ذلك مَدْخَل إلّا على طَريق الدّلالَة بها عليه »[١].

وهذا يدلُّ على أنَّ الإمَام الأشْعَرِيّ كان يُصرِّح أنَّ العِبْرَة بالحَقَائِق والمَعَاني لا بالرّسُوم والألْفَاظِ كما يَتَوَهَّمُهُ كثيرٌ مِنَ المُشْتَغِلِين في هذا الزّمَان .

٤ ـ قواعد شَامِلة للبَحث في صِفَات الله تَعَالى :

كان من مَيزة الإمَام الأشْعَرِيّ أنّه يَضَع القَواعِد العَامة التي تكونُ لِمَن بَعْدَهُ نِبْرَاسًا وطَرِيقَة يَقِيسُ عليها ، ولا شَكّ أنَّ هذا مما يُفيدُ أتْبَاع طريقتِه في اكْتِنَاه سِرّهَا والسّير على مِنْوَالها ، والعُلَمَاء الذين يكْتَفُون بإلْقَاء نَتَائِج الأحْكَام إلى طُلّابهم دُون الاهْتمَام ببيَان الطّرِيقة التي تَوصّلُوا إليها ، فإنَّ أثَرَهُم غالبًا لا يتعدّى إلى غير طُلابهم إلا قليلًا ، بخِلاف مَن اهْتَمُّوا بطَريقَة النّظَر مع اهْتمَامِهِم بالأحْكامِ ونَتَائج تِلْك الطّرِيقة ، فإنَّ أثَرهُم يَمْتَدُّ .

ومما بَيّنَهُ الإمَام الأشْعَرِيّ في أُصُول النّظَر في الإلهيّات ، مَا نَقَلَهُ عنه الإمَام ابن فُورَك : « فأمّا صِفَات الله تَبَارَك وتَعَالى فإنَّها على نَوعَين :

ـ منها ما يُعْلَم من طريق الأفْعَال ودلائِلِهَا عليها ، وهي كالحَيَاة والعِلْم والقُدْرَة والإرَادَة .

ـ ومنها ما يَثْبُت له لانْتِفَاء صِفَات النّقْصِ عن ذَاتِهِ ، وذلك كالسّمْعِ والبَصَرِ والكلامِ والبَقَاء .

فأمّا ما يَثْبُت مِن طَرِيق الخَبَر ، فلا ينكر أن يَرد الخَبَر بإثْبَاتِ صِفَاتٍ لَهُ

---

(١) ابن فورك : مجرد المقالات ٢٥١.

تُعتَقد خَبرًا وتُطْلَقُ أَلْفَاظُهَا سَمعًا، وتُحقَّقُ مَعَانيهَا على حَسَبِ مَا يَليقُ بالمَوْصُوفِ بها، كاليَدَين والوَجْه والجَنْبِ والعَين، لأنّها فينَا جَوَارِح وأدَوَات وفي وَصْفِهِ نُعوت وصِفَات، لما اسْتَحَالَ عليه التَرَكيب والتّأليف، وأنْ يُوصَف بالجَوارِح والأدَوَات.

فأمَّا ما يُوصَف مِن ذلك مِن جِهَة الفِعْل كالاسْتِوَاء والمَجِيء والنّزُولِ والإتْيَان، فَإنَّ أَلْفَاظَها لا تُطْلَق إلا سَمعًا ومَعَانيهَا لا تُثْبَت إلا عقلًا، وتُستَفَاد أسَامي هذه الأفْعَال بإخْبَارِهِ عنها بذلك.

فما جَاء به الكِتَاب أو ورَدَت به الأخبَار المُتَوَاتِرَة أُجْري أمْرُها على ذلك، ومَا وَرَدَت به أخْبَار الآحَادِ فإنَّ التّجويزَ مُعلّق به على هذا الوَجْه دُونَ القَطْع واليَقين، وبالله التّوفيق»(١).

فهذا النصُّ كما ترى عِبَارَة عن قَاعِدة شَامِلَة لجَوانِب الموضُوع الذي يُعَالجُهُ الأشْعَرِيّ، وهَا هُو يُوضِّح كيف تُعَالَج الصِّفَات، وبأي شيء يُسْتَدَلُّ عليها على حَسَبهَا، ويُوضِّح أيْضًا كيفيّة فَهم النّصُوص الوَارِدَة في الشّرِيعَة مما يتعَلّق بالصّفَات والنّعُوتِ الإلهيّة.

الأشْعَرِيّ إذًا يُمارِس وَضْع القَواعِد الكُليّة، وبعبَارَة أخرى: يُمارِس النّظَر في المَنْهَج والطّرِيقَة الفِكْريّة والأُصُول الكُليّة التي يَنْبَغِي أن تُتّبَع، وهذه السِّمةُ لا يقدر عليها إلّا الرّاسِخُونَ في العِلْم، وأظنُّ أنَّ هذه السِّمَة فيه مِن أهمّ السِّمَات التي أثّرت فيمَن حَوْلَهُ ومِن بعده فاتّخذُوه إمَامًا، فَلَم يَكْتَفِ بإطْلاق الأحْكَامِ، بأنْ يُقَال هذا القَول جَائزٌ وذلك غير جَائِز، بل قَام أيْضًا بتوضِيح مَنشإِ هذه الأحْكَام بوعي تَام وتَنبّه إلى ما يقومُ به، فهو يُؤسّس لأتْبَاعِهِ خُطّة مَدْرُسَة بحضُور ذِهن ووَعْي رَاسِخين لا تجدُ لهما مثيلًا لدى غَيْرِهِ.

---

(١) ابن فورك: مجرد المقالات ٤١.

٥ ـ الفَصْلُ بين تصوُّر الإلهيّ والإنسانيّ :

سَبَقَ مَعَنا أنَّ الإمَام الأشْعَرِيّ يَصِفُ وجُودَ الله تَعَالى بالقِدَم ، وأنّه مَنَعَ إطْلاق ذلك الوَصْف على غَيْره تَعَالى ، وهذه أولَى المَسَائل التي يَتّضِحُ بهَا أنَّ الإمَام الأشْعَرِيّ يُغَايِر بَين الوُجُود الإلهي والبَشَري الحَادِث .

فهُو لا يُمْكِن أنْ يَقْبَل قولَ مَن يَقُول : إنَّ الوُجود الإلهي عَيْن الوُجُود البَشَري ، أو إن الوُجود الحَادِث مَا هُو إلَّا أحْكَام قَائِمَة بعَين الوُجُود الإلهي أو مَظَاهِر أو تجلّيات إشْراقيّة أو غَير ذلك من تَعبيرَات .

بل إنّك تَرَاهُ يُصرّح بالغَيْريّة في حقيقَة الوُجُود المتَحقّق خَارِجًا ، وفي أحْكَام الوُجُود ، ولذلك كَان يقُول : « إنَّ البَارئ عَزّ وجلَّ غيرٌ للخَلْق لنَفْسِهِ وأنْفُس الخَلْق ، وكذلك مخالفٌ للخَلْق لنَفْسِهِ ولأنْفُس الخَلْق »[١] . فالتَغَايُر إذًا تَغَايرٌ ذَاتي في الحَقِيقَة ولَيس في المكَان والزّمَان ، فإنّهما مُحَالان على الله تَعَالى ، فقد قال الأشْعَرِيّ بنَفْي الزّمان عَنِ الله تَعَالى كما ذَكَره ابن فُورَك : « وكَان يُنْكِر قَوْل مَن قَال : إنَّ مَعْنَى البَاقِي مَا أتَى عَليه وَقْتَان ، ويقُول : إنَّ ذلك لَو كَان كذلك لاسْتَحَال أنْ يُوصَف بالبَقَاء إلَّا مَا جَازَ عليه مُرُور الأوْقَاتِ ، وذلك يحيلُ كَوْن البَاري تَعَالى بَاقيًا »[٢] .

والوُجُود الإلهي لا يُشْبِهُ المَخْلُوقَات ؛ لا مِن جِهَةٍ ولا مِن جميعِ الجِهَات ، والمُرَاد بالجِهَة الوَصْف لا الحَدّ والمُنْتَهى والطّرف ، قال الأشْعَرِيّ : « فإنْ قَال قَائلٌ : لم زَعَمْتُم أنَّ البَارئ سُبْحَانه لا يُشْبِهُ المَخْلُوقات؟ قيل له : لأنّه لَو أشْبَهَهَا لكَان حُكمه في الحَدَثِ حُكْمَهَا ، ولَو أشْبَهَهَا لم يخْلُ مِن أنْ يُشْبِهَهَا مِن كلّ

(١) ابن فورك : مجرد المقالات ٥٧.

(٢) المصدر نفسه ، ٢٣٩.

الجِهَات أو مِن بَعْضِهَا ، فَإن أشْبَهَهَا مِن كلّ الجِهَات كَان محدَثًا مِثلَهَا ، وإنْ أشْبَهَهَا مِن بعضِهَا كَان محدَثًا مِن حَيثُ أشْبَهَهَا ، ويَسْتَحِيلُ أنْ يكُون المحدَث لم يَزَل قديمًا ، وقد قَال الله تَعَالى : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى : ١١] . وقال تَعَالى : ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾»[1] [الإخلاص : ٤] .

ولأنَّ الإمَام الأشْعَرِيّ كَان يَعْتَبِر التَغَايُر وعَدَم التَسَاوي في الوُجُود وفي صِفَات الوُجُود بَين الله تَعَالى وخَلْقِهِ أصْلًا عظيمًا مِن أُصُول التَوْحِيد ، فإنَّه لذلك اخْتَار مَذْهَبه المشْهُور بأنَّ الأصل في أسْمَاء الله تَعَالى وأوْصَافِه لا يَتَعَدى فيها التَوقِيفَ الوَارِد في الكِتَاب والسُنّة واتِّفَاق الأُمّة ، وعلى هذا وجَبَت التَفْرِقَة بين أسْمَاء المُحدَث وأسْمَاء القديم[2] .

ولا تَكَاد تجدُ لَهُ تَردُّدًا ، ولا لأصْحَابِهِ لَفْظًا يحتَاجُ إلى تَفْصِيل في الصِّفَات التي يُثْبِتُهَا العَقْل أيْضًا ، وجاء بها الشَرع ، فكَلامُهُم فيها واضِحٌ مُفَصَلٌ لا إجْمَال فيه ، ولا لَبْسَ على مَنِ اطّلع أدْنى اطّلاع على كُتُبهم ، ولكنّ الأمر يحتَاجُ إلى إيضَاح في المَعَاني التي لا يَقْتَضي العَقل إثْبَاتِهَا ، وترد بها أسْمَاء في الشّرع .

وها هو الإمَام ابن فُورَك يُوضِّح مَذْهَبه فيها على أجْلى مَا يكُون بحيثُ لا يَتْرك مجالًا لقَائِل : «وكَان يقولُ في الأسْمَاء التي تَرِد بالمَعَاني التي لا يَقْتَضي العَقْل إثْبَاتَها لَهُ ، أنَه لَو وَرَدَ الخَبَر بأكْثَر مما وَرَدَ الخَبَر به لصَحّ ، وكَانت مَعَانِيه مُصحّحَة على الوَجْه الذي يَليقُ به في صِفَتِهِ ونَعْتِهِ ، فمِن ذلك ما ذُكِر في الكِتَاب المُوجَز في آخِر بَاب الأسْمَاء والصِّفَات :

---

(١) الأشْعَرِيّ : اللمع ٢٠.

(٢) ابن فورك : مجرد المقالات ٤٢-٤٤.

إنْ قَال قَائلٌ أتُجيزُونَ أنْ لَو وَرَدَ الخَبَر بأنّه جِسمٌ أو مُتحَرّك كَمَا وَرَدَ بأنَّ لَهُ يَدَين وَوَجهًا وعَيْنًا؟

فأجَابَ بأنَّ ذلك لَو وَرَدَ على الوَجْه الذي يَلِيقُ به لكَان غيرَ مُنكر، لا على مَعْنَى أنّه محلٌّ للحَرَكَةِ وأنّه مُؤلّف، بل على أنّه فِعل الحَرَكَة وأنّه قَائمٌ بنفْسِهِ مُسْتَغْنٍ عن غَيْرِهِ»[1].

إذًا فالأشْعَرِيّ جَازِم بأنَّ الله تَعَالى مُغَايِرٌ لخَلْقِهِ، لا يَصِحّ عَليه وَصْفُ الجِسْميّة والحَرَكَة، ولا يَنْسِب إليه صِفَات حَادِثة، وأنَّ مَا وَرَدَ في النّقل ممّا يُوهِم ذلك فَلا بدَّ مِن حَمْلِهِ على مَعْنَى يَليقُ بالله تَعالى.

هذه المَسَائل ـ وإن كَانَت قَليلَة العَدَدِ ـ فإنّها ـ كَمَا أرَاهَا ـ تُوضّح مَنْهَجيّة هذا الإمَام في الإلهيّاتِ على نَحوِ كَافٍ بحَسَبِ هذا المقَام، وتُدلّل على أنّه كَان صَاحِب نَظْرَة عَمِيقَة وذَا أصَالَة في النّظَر العقديّ.

تَأمُّلات في فِكْر الأشْعَرِيّ في مبحث النُبوّات

النّبُوّة مِن أرْكانِ الدّين الوُثقى، ولم يختص بمُنَاقَشَة النّبوّات وخَصَائِصِهَا وأحْكَامِهَا المُتَكَلّمون فقط، بل إنَّ الفَلاسِفَة قديمًا وحديثًا اهْتَمُّوا بها أيّما اهْتمَام، فإنَّ الآثَار المُتَرتّبَة على النّبوّات ـ سَواء سَلّمَ بها الفَلاسِفَة أم لَم يُسَلّمُوا ـ لا يُمْكِنهُم أنْ يهمِلُوا البَحثَ فيها، سَلبًا أو إيجابًا، ولذلك فإنّنا نَرى الفَلاسِفَة يحاوِلُون تحليل مَا نُسِب إلى الأنْبِيَاء، فبعضُهم يُرجِعُهَا إلى أمُور طَبيعيّة، فَيجْعَل النّبُوّة مُكْتَسَبَة، وبَعضُهم يُنْكِر هذه المظَاهِر بحُجّة عَدَم التّسْلِيم بالنّقْلِ، أو لأنَّ النّقل يُخَالِف المَعْقُول المطّرِد مِن قَوَانين العَالَم،

(١) ابن فورك : مجرد المقالات ٥٨.

وبعضُ المتفَلْسِفَة يَنْفِيهَا مِن أصْلِهَا ؛ لأنَّه يَنْفي وجُودَ الخَالِق أو يقُول بوجُودِهِ ولكِن يَنْفي أيَّ عَلاقَة بَيْنَهُ وبَين العَالَم. وهكذا نَرَى مَوَاقِف الفَلاسِفَة مُخْتَلِفَة إزَاء النّبوّات وأحكَامِهَا.

ولكنَّ المُتَكَلّمين وبعضَ الفَلاسِفَة يَبْحَثُونَ في النّبوّات بنَاءً على التّسْليم بهَا، ومحاوَلَة تأييد وقُوعِهَا، والبُرهَان على عَدَم التّعارُضِ بينها وبينَ الأحْكَام العَقْلِيّة، ولذلك فإنَّهم يَسْلكُونَ في ذلك طُرقًا مُتَنَوّعَة، ويحاولُونَ البَحثَ في حَقيقَة القَوَانين الكَوْنيّة وتحليلِهَا بصُورَةٍ لا تَتَعَارَض بها مَع مَا هُو مَنْقُول عَنِ الأنْبِيَاء والرّسُل من خَوَارِقِ العَادَات والوَحي وغير ذلك مِنَ الأنْبَاء كالإخْبَار باليوم الآخِر ومَا يترتَّب فيه مِن حِسَابٍ وتَوابِعه.

فهذا البَحثُ إذًا مما يَشْتَرِكُ فيه الفَيْلَسُوف والمُتَكَلّم، كلٌّ مِن وِجْهَة نَظَرِهِ، وبناءً على القَواعِد التي يُسلّم بها.

فَلنَنظُر كيف عَالَج الإمَام الأشْعَرِيّ بعض أهمّ المَسَائل المُتعلّقَة بذلك.

حَوْل مَفْهُوم النُبُوَّة والوَحي عند الأشْعَرِيّ :

يَشْتَقُّ الأشْعَرِيُّ اسْم النَّبي إمّا مِنَ النُّبُوَّة وهي المحلّ المرتَفِع، أو مِنَ النّبأ بمعنى المنبَّإ مِنَ الله تَعَالى بالوَحي.

وكَان يقول: إن الرّسُول هو المرسَل، والرّسُول هو من يُرسل إلى الخَلْق ويوجَبُ عليه تَبْليغُ الرّسَالات ويُؤمَرُ الخَلْقُ بطَاعَتِهِ واتّبَاع أمْرِهِ، وأمّا النّبي فقد لا يُرسَلُ ولا يُؤمَرُ بتَبْلِيغ رِسَالَة، ولكنّه يُنَبّأُ فيُؤمَر بالإعْلان عن نَفْسِهِ ليُعْرَف وتَرتَفِعَ مَكَانته بين النّاس. ولا يَعْني ذلك أنَّ النّبي غير مَأمُور بالتّبْلِيغ مُطْلقًا، بل إنّه غير مَأمور بتبْليغِ رِسَالَة جَديدَة، ولكنّه يكُون مَأمورًا بلا رَيْب بتبْليغ رِسَالَة مَن سَبَقَهُ مِنَ الرُّسُل، خِلافًا لمَن فَهِم أنَّ النّبي على هذا التّعريف لا يكونُ مَأمُورًا بالتّبْلِيغ مُطْلقًا فَشَنّعَ على الأشْعَرِيّ وعلى مَن قَال بذلك.

ولا يَعْتقد الأشْعَرِيّ جَواز إرْسَال النِّسَاء، كما لا يُجيزُ إمَامتَهنّ، كما لا يُجِيزُ إمَامَة العَبْد ونَاقِص الحسّ[1].

وكُلّ رَسُول نَبي وَلَيس كُلّ نَبيّ رَسُولاً، ويجوزُ نُبوّةُ النِّسَاء، وكَان يقُول بأنّه كَان في النِّساء أرْبَع نَبيّات ولم يكُن فِيهنّ رسولٌ، وقد خَالَفَهُ في ذلك جَمَاهِير أصْحَابِهِ.

وإرْسَال الرّسُل إلى الخَلْق غَير وَاجِب، بنَاء على أصْلِهِ؛ أنّه لا وَاجِب على الله تَعَالى، والإرْسَال لمصْلَحَة الخَلْق لا المرسِل، ولا يجبُ على الله تعَالَى تَكرير الرّسُل، والرِّسَالَة أشْرَف مِنَ الولايَة وأرْفَع مَكَانًا، خِلافًا لمن تَوهَم أنَّ مَرْتَبَة الولايَة أرْفَعُ شَأنًا منهَا. ولم يكُن يُجيزُ المعَاصيَ على الأنْبِيَاء بعد النُّبُوَّة، وكلّ ما وَرَدَ مما يَصْعُب تَأويلُهُ، يُحْمَلُ على ما قَبْل النُّبُوَّة عنْدَهُ[2].

والرِّسَالَة والنُّبُوَّة غير كَسْبيّة، ولا هي مُخْتَصَّةٌ بسبَب تَرجِعُ إليه، بل هي ابْتِدَاء وفَضْلٌ وكَرَامَة مِنَ الله - عزَّ وجَلَّ - يختصّ بها مَن يَشَاءُ مِن خَلْقِهِ.

والنُّبُوَّة قد خُتِمَت بالنّبي عليه الصّلاة والسّلام، وكَان يُسْتَدَلّ على النّبوّات بطُرُقٍ منهَا: «أنْ تَظْهَر عليه المُعْجِزَات وهي الأمُور التي تحدُث نَاقِضَة للعَادَة المتقدِّمَة عند دَعْوى الرّسُول الرِّسَالة، ومنها تَصْديقُ ذي المُعْجِزَات له، ومنها أنْ يحدُث عِلْم ضَرُورَة للمَبْعُوثِ إليه بصِدْقِهِ في رِسَالَتِهِ، ومِنهَا أن يُبَشِّر به مَن قَبْلَهُ مِنَ الرّسُلِ، ويُعَرّفَ بأوْصَافِهِ وبعَيْنِهِ في وَقْتِهِ وزَمَانِه واسْمِهِ وحَالِهِ»[3].

---

(١) ابن فورك: مجرد المقالات ١٧٦.

(٢) ابن فورك: مجرد المقالات ١٧٦.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وهذا مَعْنَاهُ أنَّ الأشْعَرِيَّ يقولُ: إنّه لا بدّ مِن وجُودِ دَليلٍ ظَاهِرٍ على دَعْوى النُّبوَّة، ولا يكْفِي مجرّد دَعوى الكَشْفِ والتَّرقِّي في الدّرَجَاتِ، ومَعنى ذلكَ أنَّ النُّبوَّة لَيست مِن عَين حقيقَةِ الكُشُوفَاتِ التي يقولُ بها الصّوفيّة وغَيرهم، فيَزْعُم بَعضهُم أنّها مِن جِنْسِهَا ولكنّهَا أعْلَى مَرْتَبَة، بلِ النُّبوَّة حَالة خَاصّة لا تُوجَد لغير الأنْبِيَاء الذين قَامَت الأدِلّة المذكُورَة على نبوّتهم. فلا يجوزُ دَعوى النُّبوَّة لكلِّ مَن حَصَلَت لَهُ بعضُ المَعَاني عنْد الرِّيَاضَة أو التّجلّيَاتِ. وطَريقَة الرِّيَاضَةِ التي يقولُ بها بعضُ الفَلاسِفَة لتحصِيل النُّبوَّة مبنيّة على أنَّ النُّبوَّة كسْبيّة، ولَيسَت باخْتِيَار الله تَعَالى، ولكنّا نَرى الأشْعَرِيَّ قد نَصّ على أن النُّبوَّة لا تكُون بكَسْبٍ، ولا لأمرٍ يرجِعُ إلى النّبي، بل لاخْتِيَار الله تَعَالى، فَبطَل بذلك كل مَدْخَل لمن يَزْعُم النُّبوَّة بحَالَة تحصل لَهُ.

وبطل كذَلِكَ ما يَزْعُمه بعضُ أصْحَابِ الفِرَقِ مِن أنَّ النُّبوَّة مُستمرّة حتى بعد زَمَان النّبي عليه الصّلاة والسّلام إنْ لَم يَكُن بدعْوَى النُّبوَّة، فبحَقِيقَتِهَا التي هي الكَشْفُ والتَّجلّي والمُشَاهَدَة بحَسَب زَعْمِهِم، هذا الكَشْفُ الذي يقُولُون إنّه لا حَقيقَة للوَحي غَيره، فَتَراهُم يَزْعُمون أنّه قد يُوجَد بعض العُرَفَاء مَن تَرَقَّوا إلى حَالَة فَوق مَرْتَبَةِ الأنْبِيَاء حتى يحسدَهُم الأنْبِيَاء على مَا لهم. وقد تَبَنّت بعضُ الاتجاهَات العَلمانيّة هذه الدَّعوى، واتخَذَتهَا قَاعِدَة لهم للقدح في النّبوّات مِن أصْلِهَا، والقدح في خاتميّة نبوة النَّبي عليه السّلام.

وبَعْضُهُم تَطَاوَل وَزَعَم أنَّ خَاتميّة النُّبوَّة التي صَرّح بهَا القُرآن لنبيِّنا الكَريم عليه السّلام، مَعْنَاهَا انْتِهَاء فَتْرَة اسْتِمْدَادِ النّاس مِنَ الشَّرائع الإلهيّة؛ لأنّهم قد وَصَلُوا إلى مَرْتَبَة البُلُوغِ العَقْلي الذي يُؤَهّلهُم إلى الاعْتمَاد على عُقُولِهِم في التّشْريعَاتِ والاسْتمْدَادِ.

وممّن مَشَى على هذا النّحو مِن تَأويل النُّبُوّات فِرقَة البَهَائيّة المعرُوفَة[١]، وهَؤلاء قد أبْطَلُوا وجُود الحَيَاة الآخِرَة، وقَالُوا: إنَّ الحَيَاة الآخِرَة تكُون دنيَويّة بعد اسْتِقْرَار العَدَالَة بَين البَشَر، ولا يُوجَد حَشْرٌ ولا نَشْرٌ، ووَافَقَهُم في أصْل ذلك كُلّه بعض الاتِّجَاهَات العَلمانيّة بدعْوَى إعَادَة تَأويل النُّصُوصِ، وتجْدِيدِ فَهم الدِّين، فَتَرى بعضَهُم يُصرِّح بما ذَكَرْنَاهُ آنفًا مِن مَفْهُوم الوَحي والنُّبُوّة وخَاتميّة النُّبُوّة ومَعْنَاه ولَوَازِمِهَا، ومنهُم المفكّر الإيراني المعرُوف عبد الكَريم سَروش[٢].

وممّن أنْكَر المعْجِزَات فَيْلَسُوف الشَّكّ المعروف ديفيد هيوم[٣]، وأرْجَعَ بعضُ فَلاسِفَة الغَرب وهو تُوماس بين[٤] الوَحيَ إلى الملاحَظَةِ مِنَ المَخْلُوقات بَعَيْنِهَا، مَشَى على طَرِيقَتِهِم محمد أركُون[٥]. ومِنَ العَلمَانيِّين العَرب جُورج طَرابيشي في كتاب لهُ خَصّصَهُ لذَلِكَ[٦]، وقد وضّحتُ ذلك كُلّه ونَقَلْتُ بعض أهمّ نُصُوصَهم في بعض كتبي[٧].

---

(١) انظر الكِتَاب المنشور مؤخرا بعنوان «دينُ الله واحد ـ النّظرة البهائيّة لمجتمع عالمي موحّد»، زعموا في هذا الكِتَاب الخطير أنّهم أرسلوا به إلى كثير مِنَ المؤسّسات والجامعات في العالم، ولاقت هذه النّظَر قبولًا من كثيرين.

(٢) صرح بذَلِكَ في أكثر من كتاب منها: بسط التجربة النّبويّة. ترجمة أحمد القبانجي، طبعة الانتشار العربي. وفي العقل والحريّة له أيْضًا. وقد مهّد لذَلِكَ نظريًّا في كتابه الذي حمل اسم: القبض والبسط في الشّريعَة، نقلته إلى العَربيّة د. دلال عباس، طبعة دار الجديد ط ١، ٢٠٠٢م، وأعلن أن كتاب بسط التجربة النّبويّة كَان كالتطبيق العملي لما في هذا الكِتَاب.

(٣) انظر كتَابه مبحث في الفاهمة البشريّة، ترجمة د. موسى وهبة، دار الفارابي، ط ١، ٢٠٠٨م.

(٤) انظر خليفة، فريال: العقل والمقدس عند توماس بين، ط ١، مكتبة مدبولي (٢٠٠٤م).

(٥) انظر مثلًا كتابه: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال.

(٦) اسم الكِتَاب: المعجزة أو سبات العقل في الإسْلام، نشر رابطة العقلانيين العرب، دار السَاقي، ط ١، ٢٠٠٨م.

(٧) انظر كتابنا: موقف ابن رشد الفَلْسَفي من عِلْم الكَلام، وأثره في الاتجاهات الفِكْريّة الحديثة، صدر عن دار الفتح، ط ١ ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م. ٣٣٤ـ ٣٧١.

ولا يخفى مَدَى أثَر السّكوت على الهَجَمات المُعَاصِرة على هذه المفَاهِيم المُهمّة في الأدْيَان ، وذلك مَا يُؤكّد احْتِيَاجَنَا دائمًا إلى إعَادَة النّظَر في مَا قَرّرَهُ عُلْماؤنا الأوَائِل لنَستلْهِم مِنهُ ونَسْتَمدّ ونَبْني على نَظَرَاتِهِم بَعد نَقْدِهَا نقدًا عِلْميًّا مبنيًّا على دِرَاسَة عَميقَة جَادّة ، فإنّ مجابَهَةَ الحَمَلات التي يَشنُّها المعَاصَرونَ المُخَالِفُون للأدْيَان تَسْتَلْزِم تَأكيد الحرصِ على تَعمِيقِ الفَهْم والاضْطِلاع على أحْدَث البحُوث العِلْميّة ، مَع عَدم إهْمَال النّتَاج الفِكْري للمُتَكَلّمين والفَلاسِفَة القُدَماء .

نَظَر الأشْعَرِيّ في الإنسَانيّات والأخْلاق

فَضّلْنَا أنْ نُطْلِق على هذا الفَصل عُنوان الإنْسَانيّات والأخْلاق ، لنُشيرَ إلى غَلَط كثيرٍ مِنَ الكُتّاب في هذا الزّمان الذين عَابُوا على عُلَمَاء الإسْلام أنّهم لم يُفسِحُوا مجالًا للإنْسَان في بُحُوثِهِم ، وأنّهم اسْتَغْرَقُوا في النّظَر في الإلهيّات حتى أهْمَلُوا مباحِث تخصّ النّاس والبَشَر ، والحَقِيقَة أنّ هؤلاءِ الكُتّاب إنّما يُطْلِقُونَ هَذه الدّعَاوَى مِن فَرَاغ عَظيم ، أو لما يَقْصدونَهُ مِن تَشْويهِ مقصُود للعُلوم الإسْلاميّة ، فَتَرَاهُم لذَلِكَ يَزْعُمون للنّاس أنّ الإسْلام وعُلَمَاءه أهْمَلُوا الإنْسَان في بحوثِهِم ، فَصَوّرُوا الأمر كما لَو كَان الإنسان مجرّد جَمَاد لا يُلْقَى لَهُ بَال في العُلُوم الإسْلاميّة .

ولكنّا نعْلَم أنّ العُلُوم الإسْلاميّة اهْتَمّت كثيرًا بالإنْسَان ، بل إنّ أحد أعْظَم العُلُوم التي اسْتَنْفَذَ فيها عُلَمَاء الإسْلام جُهُودهم ، وأفْنَوا فيها أعْمَارَهُم ـ أعْني الفِقهَ ـ تَنْصَبُّ كل بحوثِهِ على الإنْسَان وأحْكَام أفْعَالِهِ ، وتَنْظِيمِهَا لإيصَالِهِ إلى الخَير المقْصُود في نَظَر الدّين الإسْلامي .

وقد ذَكَر بعضُ الفَلاسِفَة الإسْلاميين أنّ الفَلْسَفَة القديمة كَانت تفرغ

محلًا للبحثِ في الأخْلاق وتَدبيرِ المَنْزِل والسّياسَة، وكل هذه البحُوث إنسانيّة، ولكن لمَّا جَاء الإسْلام اسْتَغْنَى الفَلاسِفَة عَنِ النّظَر في أغْلَب هذه العُلُوم واهْتَمّوا بالطَّبيعيَّات والأُمُور العَامّة والإلهيّات، أو الفَلْسَفَة الأولى، وذلك لأنّهم عَرفُوا أن عُلَمَاء الفِقْه والأخْلاق (الصُّوفيّة) صَارُوا أصْحَاب الشّأن الأوّل المُهْتَمِّين ببحث هذه المعَارِف، فَلم يعد الفَلاسِفَة الإسْلاميين يفرغُون مجالًا لبحث تِلْك العُلُوم في الفَلْسَفَة.

فَلنتأمَّل مَا ذَكَرهُ الهَرَوي في «شَرح هدايَة الحِكْمَة»: «لما كَانت الحِكْمَة عِلْمًا باحثًا عن أحْوَال الموجُودَات الخَارِجيّة على مَا هي عليه في نَفس الأمْر بقدر الطَّاقَة البشَريّة، والموجُود لا بقُدْرَتِنَا واخْتِيَارِنَا كالسَّمَاء والأرْض، وإلى مَا هُو موجُود بهما كالأعْمَال الصّادِرَة منّا، انقَسَمَت بانْقِسَام مُتعلَّقِهِ، أعني الموجُود إلى قِسْمَين:

- قسمٌ يُبْحَثُ فيه عن أحْوَال القِسم الأوّل مِنَ الموجُود، ويُسمّى حِكْمَة نظريّة لتوقّف حُصُولِهِ على النّظَر.

- وقسمٌ يُبْحَثُ فيه عن أحْوَال القِسم الثّاني ويُسَمى حِكْمَة عَمَلِيّة لتعلّقِهِ بالعَمَلِ.

والحِكْمَة النّظَريّة ثلاثة أقْسَام، لأنّها إمَّا أن يُبْحَث فيها عمّا يُوجَد في الخَارِج بلا مَادّة وهو العِلْم الأعْلَى المُسمّى بالإلهيّ، أو عمَّا لا يُوجَد فيه إلّا مَعَهَا، وهو إمّا أنْ يمكن تجريدُهُ عَنِ المَادّة في البَحث، وهو العِلْم الأوْسَط المؤسُوم بالرِّيَاضِي، أو لا، وهو العِلْم الأدْنَى الموسُوم بالطَّبيعي.

والحِكْمَة العَمَلِيّة أيْضًا ثلاثة أقسام، لأنّها إمّا أنْ يُبْحَثُ فيها عَنِ الأعْمال الصّادِرَة عَنِ الشّخص لتحْصيل الكَمَال أو الوَاقِعَة بين أهْل المَنْزِل لدَوَام الائتِلاف

أو المدينَة لبَقَاءِ الإنْصَافِ والانْتِصَاف. والأوّل عِلْم الأخْلاق، والثَّاني عِلْم المَنْزِل، والثّالث عِلْم السِّياسَةِ.

والمنطق خَارِجٌ عن أقْسَام الحِكْمَة، بل هُو آلة لتحصيلِهَا، اللهمَّ إلا أنْ تُفَسَّر الحِكْمَة بخُروجِ النَّفْسِ الإنسانيّة إلى كَمالِهَا المُمْكِن بِحَسَبِ قُوّتها النَّظَرِيَّة والعَمَلِيَّة، فحينئذٍ يَدْخُل فيها المَنْطِق، بل العمل أيْضًا.

إذا تمهَّد هذا فنقُول:

رَتَّبَ المصنِّف هذا المخْتَصَر على ثلاثَة أقْسَام في علوم ثلاثة؛ الأوّل في المنطِق، والثّاني في الطّبيعي، والثّالث في الإلهيّ. وإنّما اخْتَار هذه العُلُوم الثّلاثَة مِن بَين سَائِر العُلُوم، أمّا المنْطِق فَلِمَسَاسِ الحَاجَة إليه لكَوْنه آلة لتحصِيل العُلُوم كُلِّهَا، وأما البَاقيان فلأنَّ سَعَادَة النّفْس الإنْسانيّة مَنُوطَةٌ بمعرفة البَارئ جلّ ذِكْره بِصِفَاتِ كَمَالِهِ ونُعُوتِ جَلالِهِ، وبمعرِفَةِ أحْوَال النّفس في النّشْأتَين، والأولى مع الثّانيَة باعْتبَار النّشْأة الأخْرى تحصل بالإلهي، والثّانيَة باعْتبَار النّشأة الأولى تحصل بالطّبيعي.

وأعْرَضَ عَنِ الحِكْمَة الرِّياضيَّة؛ لابْتِنَائِهَا في الأكْثَر على الأمور المَوْهُومَةِ، كالدَّوَائر المَوهُومَةِ المبْحُوث عنها في الهيئَة، وعن أقْسَام الحِكْمَة العَمَلِيّة بأسْرِهَا؛ لأنَّ الشَّرِيعَة المُصْطَفَويّة قد نَصّت الوَفْر منها على أكْمَل وجْه وأتمّ تَفصِيل[1].

فَلو تَأمّلنَا في تَصْرِيحِهِ بَأنَّ الشّرِيعَة المُصْطَفَويّة قد نَصّت على الحِكْمَة العَمَلِيّة على أكْمَلِ وجْه وأتمّ تَفصيل؛ لعَرفنَا أنَّ عَدَم ذِكْر مَبَاحِث الأخْلاق

(١) زاده الهروي: شرح هداية الحِكْمَة؛ أثير الدِّين الأبهري. وهداية الحِكْمَة كتاب في الحِكْمَة، (مخطوط).

والحِكْمَة العَمَلِيّة في الكَلام وكُتُب الفَلْسَفَة المُتأخّرة لم يكن لعَدَم اهْتِمَام أولئكَ المُتَكَلّمين والفَلاسِفَة المتأخّرين بمَبَاحِث تَتَعَلّقُ بالإنْسَانِ ، بل لاعْتِرَافِهِم أنَّ ذلك مَوْكُولٌ إلى الشّرِيعَة ، وإلى عُلَمَاء الشّرِيعَة كما ذَكرنَاهُ سَابقًا .

وبذَلِكَ تَفْسَد مَقُولَةٌ هَائِلَةٌ مَن مَقُولات العَلمَانيّين المُعَاصِرِينَ في عَدَمِ وجُودِ مَعَارِف تتعلّق بالإنْسَان مِن حَيثُ هو إنْسَان في الفَلْسَفَة والعُلُوم الإسْلاميّة .

ونَزِيدُ الأمْر بيَانًا فنقُول : إنَّ كثيرًا مِنَ المَسَائل الكَلاميّة تَتَعَلّقُ بالإنْسَان تعَلُّقًا أصِيلًا ، وإن كَانت تَبْحَثُ في الأمُور العَامّة أحيانًا ، وفي الإلهيّات أُخْرى وفي النّبُوّات والسَّمْعِيَّاتِ أخْرَى ، فتأمّل مَثلًا مباحِث النّظَر وأسْبَابِ المَعْرِفَةِ والجِدَال ، ونحو ذَلِكَ ، تَرَ أنّها تَتَعلّقُ تَعلُّقًا أصِيلًا بالإنْسَان ، بل لقد صَارَت هذه المَباحِث في العَصْر الحَديثِ مِن أهَمِّ فُروعِ الفَلْسَفَة المُعَاصِرة . وتأمّل في مَبَاحِث الفِعْل الإنسَان والجَبْر والقدر ، يَتَبَيّنْ لَكَ أنّها وإنْ جُعِلَت في الإلهيّاتِ إلا أنّها تَتَعَلّقُ تَعَلُّقًا أكيدًا بالإنْسَان مِن حَيثُ هُو حُرٌّ ومسْئولٌ عن أفْعَالِهِ أو لَا ، وتأمّل البحُوث الكَثيرة في القُدْرَة الإنسانيّة تَعْلم ذلك أيْضًا . وإذا تأمّلت في بحُوثٍ تتعلّقُ بالإمَامَة والإيمان والكُفْر والأمْر بالمعْرُوف والنّهي عَنِ المُنْكَر ، وغير ذلك مِن أحْكَام ، فإنّكَ لا تحتَاجُ إلى أنْ تتأمّل أصلًا لِتعْرِف أنَّ هذه الأُصول إنّمَا بَحَثَتْ لخِدْمَةِ الإنْسَانِ ولإيصَالِهِ إلى أقْصَى كمَالاتِهِ الدُّنيويَّة . والبحْثُ في الآخِرَة وأحْوَال الآخِرَة يُقْصَدُ منهَا أصَالَة إسْعَاد الإنْسَان في حَيَاتِهِ الأُخْرَوِيَّة عند مَن يُؤمِن بهَا ، دَعْكَ مِنَ الذين لا يُؤمِنُون .

فَأنْتَ تَرى ـ إذًا ـ أنَّ دَعوى كثيرٍ مِنَ المفكّرينَ أنّه لا يُوجَد عُلوم تَبْحَث مَا يَتَعَلّقُ بالإنْسَان مِن حَيثُ هُو إنْسَان ، بل إنَّ الإنْسَان قَصرَ عَقْلَهُ ، وهمّه كُلّه للبَحث في الإلهيّات البَعيدَة عن أن تَكُون مُتعلّقَةٌ به . نقول : إنَّ النّظَر

في هذه الدّعوى بقَلِيلٍ مِنَ التّأمُّلِ يُوصِلُنَا إلى الحُكْمِ عَليهَا بالسّفْسَطَة والمُغَالَطَةِ في أقْصَى دَرَجَاتِهَا .

ولذلك ترى كثيرًا مِنَ الكُتَّاب في هذا الزّمَان يَرْكُضُونَ لكَي يَسْتَعيرُوا بُحوثًا غَربيّة في الحريّة والمسؤوليّة وطَريقَة النَّظَر والفِكْر والمعَارِف مِنَ الغَرْبِ ، بدَعْوى أنّهم لا يجدِونَ مِثل تِلْك البُحُوث عند عُلَمَاء الإسْلام ، ولا يَدْفَعُهُم إلى ذلك إلّا قِصَرُ نَظَر في أحْوَال ومَآرِب أُخرَى في أغْلَب الأحْوَال .

وسوف نَعرِض في هذا الفَصل بعض المَسَائل المتعلِّقَة بالإنْسَان مِن حيثُ هُو ؛ لنُبَيِّن كيفَ أنَّ هُنَاك أُصولًا قد اسْتَفْرَغ العُلَمَاء جُهْدَهُم لبَحْثِهَا لا تَنْبَنِي هَذه المَسَائل إلا عَليهَا ، وأنَّ هذه الأُصُول مَوجُودَةٌ في عِلْم الكَلام والأُصول وغَيرهَا مِنَ المعَارِفِ والعُلُوم .

١ ـ مسؤوليّة الإنْسَان عن أفْعَالِهِ ورَفع الجبر والقدر :

لقد شَاع البحثُ في مسؤوليّة الإنسان عن أفْعَالِهِ في عِلْم الكَلام والفَلْسَفَة ، حتى صَارَ مِنَ المَسَائل الأصِيلَة التي لا بُدّ أنْ تُبحث فيهما ، ولم يقْتَصِر الأمْر على الفَلْسَفَات الإلهيّة ، بَل إنَّ المُنْكِرين للإله مِنَ الفَلاسِفَة يَسْتَغْرِقُونَ جهْدَهُم في الكَشْف عن مُخبّآت ذَلِكَ ، وذلك أنَّ الإنسان أحَد أهم الأطْرَاف في هذه الحَيَاة ، ومِنَ اللّازِم أنْ يَتم البَحث في أفْعَالِهِ كيف تَصْدُر ، وهل هُو الذي يختَارُهَا أو أنَّ أحدًا آخَر يجبرُه عَليهَا ، مَا الأمُور التي هُو مجبورٌ عَليهَا ، ومَا الأمُور التي لَهُ فيهَا مجالُ اخْتِيَار .

وقد نُسِبَ إلى الإمَام الأشْعَرِيّ آراء شَتّى في هذا المجَال ، فبعضُهم قَال إنّه جَبْرِيٌّ ، وبعضُهُم احتَار في أمْرِهِ ، وبعضُهم قال : إن الكَسْب الذي يقول به الأشْعَرِيّ مِن أخْفَى الأمُور وأصْعَبِهَا على الفَهْم والتّصوُّر .

وسَنُحَاوِلُ مِن خِلال اسْتِحْضَارِ بعض نُصوص الأشْعَرِيّ نفسِهِ أنْ نُوضِّح جَانبًا مِن جَوانِب مَوقِفِهِ في هذه المَسْأَلَة.

مَعنى الفَاعِل والمُحدِث والخَالِق، وأنّه حَقيقةٌ على الله تَعَالى فقَط:

لفظ الفَاعِل حقِيقَةٌ على الله تَعَالى، ومَعْنَاهُ هو نفس معنى «المحدِث وهو المُخْرِج مِنَ العَدَمِ إلى الوُجُود»، فإذَا أُطْلِقَ لَفظ فِعل ونَحْوه كأحْدَثَ وأنْشَأَ وبَرَأ... إلخ، على المُحدَث فإنَّها تُطْلَقُ عَليه على نحو التَوسُّعِ، ولا بدَّ مِن حَمْلِهَا عِندئذٍ على مَعْنى الاكْتِسَاب. فوصفُ المُحْدَث بالمُكْتِسب حَقيقة ووصْفُ البَارِئ بالخَالِق والمحدِث والفَاعِل حقيقة[1].

وقال الأشْعَرِيّ: «فإنْ قَال قائلٌ: فلِمَ لا يَدلُّ وقُوع الفِعْل الذي هو كَسْبٌ على أنّه لا فَاعِل لَهُ إلا الله، كما دلّ على أنّه لا خَالِق لَهُ إلا الله تَعَالى؟ قيل لهُ: كذَلِكَ نقول»[2].

القُدْرَة حقيقة على قُدْرَة البَشَر وقُدْرَة الله تَعَالى:

القُدْرَة لفظٌ يُطْلَق على قُدْرَة البَشَر وقُدْرَة الله على سَبيل الاشْتِرَاك، قال: «ولا نُنْكِر أنْ تكون تِلك مِنَ الأسْمَاء التي تَقَعُ على المخْتَلِفَات مِنَ الأجْنَاس كما يَقَعُ اللون والشيء على الأنْوَاع المُخْتَلِفَة»[3]. فما تحتَها حَقِيقَتَانِ مُخْتَلِفَتَانِ، وإطْلاقُه على القُدْرَتَين حقيقة، لا مجازًا، وكذا الاسْتِطَاعَة. قال ابن فُورَك: «وكَان يقول إن الإنسَان مُستَطِيع باسْتِطَاعَة هي غَيره، وأنّه يُوصَفُ بذلك على الحَقِيقَة كما يُوصَفُ بأنّه قَادِرٌ على الحَقِيقَة»[4]. ولبيَان

(١) ابن فورك: مجرد المقالات ٩١.

(٢) الأشعري: اللُمع ٧٣.

(٣) ابن فورك: مجرد المقالات ١٠٨.

(٤) المصدر نفسه ١٠٨.

مُرَادِهِ مِن كَوْن الاسْتِطَاعَة غيرَ الإنْسَان، نَنقُل كلاَمَه مِنَ «اللُّمَع»: «إن قال قائلٌ: لم قُلْتُم إنَّ الإنسان يَستطيعُ باسْتِطَاعَة غَيرِه؟ قيل له: لأنّه يكونُ تارةً مُستطيعًا وتارةً عَاجزًا، كما يكونُ تَارةً عَالِمًا وتارةً غَير عَالِم، وتارةً مُتحرِّكًا، وتارةً غَير مُتحرِّك، فوجَبَ أن يكون مُستَطيعًا بمعنى هو غَيره، كما وَجَب أنْ يكُون عَالمًا بمعنًى هُو غيرُه، وكما وَجَبَ أنْ يكُون مُتحرِّكًا بمعنًى هو غَيرُه، لأنّه لو كَان مُسْتَطِيعًا بنفْسِهِ أو بمعنًى يَسْتَحِيلُ مُفَارَقَتُه لَهُ، لم يُوجَد إلَّا وهو مُسْتَطِيع، فَلَمَّا وُجِدَ مَرَّة مُسْتطيعًا، ومرَّةً غيرَ مُسْتَطيع، صَحّ وثَبَتَ أن اسْتِطَاعَتَهُ غَيرُه»[1]، فالاسْتِطَاعَة معنًى زَائِدٌ على الإنْسَان هو عَرَضٌ عَليه.

إلَّا أنَّ الاسْتِطَاعَة لم يُرَد بها السَّمع مَنسُوبَة لله تَعَالى، فلا تُطْلَق عليه حَسَب قَاعِدَة الأشْعَرِيّ، «وكَان يقولُ: إنَّ الله تَعَالى لا تُسَمَّى قُدْرَتُه اسْتِطَاعَة؛ لأجْل أنَّ التَّوقِيف لم يَرد بذَلِكَ، فأمَّا مِن طَرِيق المَعْنَى فالذي لَهُ مِنَ القُدْرَة هو بمعنَى الاسْتِطَاعَة»[2].

ولذلك فإنَّه لم يكُن يُعَارِض أن يكون مَقْدُور بين قَادِرَين فإن أحدَهُمَا يخلُقه والآخَر يكسِبه، ويُعَارِض أن يكون مخلُوق ومَفْعُول بين فَاعِلَين[3]، لاتِّحَاد الجِهَة هُنَا.

الوقُوع حقيقة في الخَلْق والكَسْب:

ويُسْتَعْمَلُ لفْظ الوُقُوع حَقيقةً في الكَسْب والخَلْق، فيقُولُ: «إنَّ عينَ الكَسْب وَقَع على الحَقِيقَة بقُدْرَة مُحْدَثة وَوَقَع على الحَقِيقَة بقُدْرَة قَديمَة،

(١) الأشعري: اللُّمع ٩٢.

(٢) ابن فورك: المصدر نفسه ١٠٨.

(٣) ابن فورك: مجرد المقالات ٩٢.

فَيخْتَلِفُ مَعنى الوُقُوع ، فيكُون وقُوعه مِنَ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ بقُدْرَتِه القَديمَة إحْداثًا ، ووُقُوعه مِنَ المحدَث بقُدْرَتِه الحَادِثة اكْتِسَابًا »[١] .

ولم يكُن الأشْعَرِيّ يَرضَى أنْ يُقَال : إن الكَسْب يُوجَد بالقُدْرَة المحدِثَة أو يحدُث بها ، ويُعبِّر عن ذلك بعِبَارَة الوُقُوعِ ، ويقُول : إنّه يقَع بالقُدْرَة المحدَثَة كَسْبًا ويقَع بالقُدْرَة القَديمَةِ خَلْقًا . وكَان يُعَارِض مَن قَال مِنَ النجَّارِيَّة إن القُدْرَة تُوجِب الكَسْب ، والإرَادَة تُوجِب المُرَاد ، وكَان يُعبِّر عن مِثْل هذا المَعْنَى بأنْ يقُول : « إن القُدْرَة محالٌ وجُودُهَا إلا مَع وجُودِ الكَسْب »[٢] .

لا تسويَة بين تعلق العِلْم وتعلُّق قُدْرَة المحدَث :

ولم يكن الأشْعَرِيّ يُسوِّي بين تعلُّق العِلْم وتعلُّق القُدْرَة كما يَتَوهَّم بعضُ الكُتّاب ، « وكَان يُفرِّقُ بين هذا التّعلُّق ؛ تعلّق العِلْم بالمعْلُوم وبين تَعلّق المقْدُور بالقُدْرَة ، ويقولُ إنَّ تَعلُّق القُدْرَة يخْتَلِفُ دُون تَعلُّق العِلْم والسّمْع والبَصَر والذِّكْر والخَبَر ، لأنَّ تَعلّقهَا مختصٌ بأنْ يحصل المقْدُور بها على صِفَة ، فيحصل بقُدْرَة الله تَعَالى على صِفَة الحُدُوث ، وبقُدْرَة المحدَث على صِفَة الاكْتِسَاب . وكَان يُفرِّقُ بينهما أيْضًا بأنَّ العِلْم لا يختصُّ مَعلُومًا ، والقُدْرَة تختصّ مَقْدُورًا ، فَوَجَب لها مِنَ الحُكْم ما لَيس للعِلْم مِنَ التّساوي في التَّعلُّق كما لم يكُن لها التّساوي في تعميم النّوع والجِنْس »[٣] . وهذا الفَرقُ مُهم جدًّا في هذا المقَام ، لأنّه يُزيلُ الوَهْم الحَاصِل في بعض الأذْهَان بأنَّ القُدْرَة الإنسانيّة عند الأشْعَرِيّ لا أثَرَ لها في المَقْدُورِ البَتَّة ، كما لَيس لعِلْمه أثرٌ في المعْلُوم .

---

(١) المصدر نفسه ٩٢.

(٢) المصدر نفسه ٩٤.

(٣) ابن فورك : مجرد المقالات ٩٢.

تعريف الكَسْب وشرُوطه :

كَان يُعرّف الكَسْب بأنّه « مَا وَقَع بقُدْرَة محدَثة » . قال ابن فُورَك : « وكَان لا يَعدُل عن هذه العِبَارَة في كُتُبِهِ ، ولا يخْتَار غَيرها مِنَ العِبَارَات عن ذَلِكَ »[١] .

وقال الإمَام الأشْعَرِيّ : « حقيقةُ الكَسْب أنَّ الشيء وقَع مِنَ المُكْتَسِب بقُوّة مُحْدَثَة »[٢] .

والوصْفُ بالكَسْب يَمتَنِع على الله تَعَالى مِن كلّ وَجْه ، و« صِفَةُ الاكْتِسَاب لَيس إذا خَرج الموجِد لها مِن أنْ يَتّصِفَ باكْتِسَابِهَا ، وخَرَجَ المُكْتَسِب لها مِن أنْ يَتّصِف بإيجادِهَا ، خَرج مِن أن يَتّصِف باكْتِسَابِهَا »[٣] .

واسْتِحْقَاقُ وَصْف الاكْتِسَاب لأجلِ تَعَلّق القُدْرَة المحدَثة بالعَين المُكْتَسَبة ، وهل يُشْتَرَطُ أنْ يَنْضَاف إلى تَعلُّق القُدْرَة في الاكْتِسَاب تَعَلّق العِلْم والإرَادَة؟ هذا محلُّ بَحث ، ولكِن الأصل أنّه لا مجال للتردُّدِ في لُزُوم تَعلّق القُدْرَة المحدَثة ، وأمَّا العِلْم ، فَقَد كَان يَمْنَع نِسْبةَ الكَسْب إلى السَّاهي ، فلا بُدَّ مِن قَولِهِ بتعلّق عِلْمه بالمكتَسَب ، وقَد يجوزُ نفيُ العِلْم التَّفصيلي به مَع لُزُوم العِلْم مِن وَجْه ، أي إجمالاً ، والقول في الإرَادَة كالعِلْم . وقال ابن فُورَك ناقِلًا عَنِ الإمَام الأشْعَرِيّ قوله في نقْضهِ على أُصُول الجُبّائيّ : « إذا كَان مكتسبًا لفعل محكم فلا بدّ أن يكون عالمًا به ، قادرًا عليه » . وعلق ابن فُورَك قائلًا : « وهَذا هو الأوْلى والأثْبَت في النّظَر والأشْبَهُ بأُصُولِهِ وقَوَاعِدِهِ »[٤] .

---

(١) المصدر نفسه ٩٢.

(٢) الأشعري : اللمع ٧٦.

(٣) ابن فورك : مجرد المقالات ٩٦.

(٤) ابن فورك : مجرد المقالات ٩٣.

والكَسْب لله تَعَالى على أنّه فَاعِله ومُوجِدُه، وللعَبد المحدَث على أنّه قَائمٌ بِهِ وصِفَتُهُ التي وقعت لهُ بناءً على قُدْرَتِهِ وإرَادَتِهِ(١). قال الأشْعَرِيّ: «مَا قَدَّر الله عليه أنْ يَفْعَلَهُ فينا ولم يفعله فينا كَسْبًا لنا، فقَد تَرك أنْ يَفعَلَهُ فينَا كَسْبًا، وإذا تَرك أن يكون كَسْبًا لنا اسْتَحَالَ أنْ نكُونَ لهُ مُكْتَسبينَ، فدلَّ مَا قُلْنَا على أنّا لا نَكْتَسِبَهُ إلّا وقد خَلَقَهُ الله تَعَالى لنا كَسْبًا»(٢).

ما يتعلّق به الكَسْب وما لا يتعلّق :

الجَواهِر لا يَتعلَّقُ بها كَسْب المحدَث، قال ابن فُورَك: «وكَان ـ الأشْعَرِيّ ـ يحيلُ أنْ يُوصَف المحدَث بالقُدْرَة على اخْتِرَاع العَين مِنَ العَدَم إلى الوُجُود، كما يحيلُ وصْفَهُ بالعَجْزِ عن ذَلِكَ، وكَما يحيلُ وصْفَ الله تَعَالى بالقُدْرَة على أنْ يُقْدِرَهُ على ذلك أو بالعَجْز عن أن يُقْدِرَه على ذَلِكَ. وكذَلِكَ كَان يقول: إنّه يَستحيلُ أنْ يُوصَف بالعَجْزِ عما لا يصحُّ أن يُوصَف بالقُدْرَة عليه مِنَ الألْوانِ والطّعُوم»(٣).

وأمّا «الأعْرَاض فهي على ضَربين، منها ما يصحّ أن يُكتَسبَ، ومنها مَا لا يصحّ أن يُكْتَسَب»، وما يُكْتَسَب هو مَا يصحُّ أن يقدِر عليه المُحدَث، ومَا لا يكتسب هو ما يَمتَنِع أن يكون مَقْدُورًا للمُحدَث(٤). ولذلك كَان يمنع القَوْل بأنَّ الله تَعَالى عَاجزٌ عَنِ الكَسْب لعينِهِ كما يَمنَع أن يُوصَف المحدَث بالقُدْرَة على الخَلْق لعيْنِهِ، لأنَّ الكَسْب محالٌ على الله تَعَالى كما أنَّ الخَلق محالٌ على المحدَث.

(١) المصدر نفسه ٩٧ـ١٠١.
(٢) الأشعري: اللمع ٧٨.
(٣) ابن فورك: المصدر نفسه ١٠١.
(٤) ابن فورك: مجرد المقالات ١٠٠.

قال ابن فُورَك: «وكَان يحيلُ تعلُّق القُدْرَة المحدَثة بالألْوَان والطَّعُوم والأرَايِيح، ويجيزُ أن تُكْتَسَب بعضُ العُلُوم، ويَمْنَعُ أن تُكْتَسَبَ القُدْرَةُ بوجهٍ وكذَلِكَ الحَيَاة»[١].

وقُدْرَة الإنسان لا تَعلَّق بالعَدَم، بخِلاف قُدْرَة الله تَعالى، ولذلك كَان الإمَام الأشْعَرِيّ يقول: «قَول مَن قَال إنَّ الإنسان يَقْدِرُ أنْ لا يَفْعَل ـ قَولٌ محالٌ، لأنَّ قُدْرَتَهُ لا تَتَعلَّق بالمُنْتَفِي»[٢]، بخِلاف قُدْرَتِهِ تَعَالى؛ لأنَّها تتعلّق بالموجُودِ والمَعْدُوم، ولذلك يصحّ أنْ يُقَال على الله تَعالى: يَقْدِرُ أنْ يَفْعَل وأن لا يَفْعَل.

حَرَكَات العُرُوق البَاطِنَة وحَرَكَاتُ الجَسَد الظَّاهِرَة:

«حَركَاتُ الجَسَدِ الظَّاهِرة تَقَعُ بحَسَبِ القَدَرِ والاخْتِيَار لهَا، دُون حَركَات البَاطِن، فإنَّها لا تَقَعُ لا على حَسَب القَصْد ولا تَنْقَطِع عِند اخْتِيَار الانْقِطَاع ولا تَتَغَيّر بحَسَب تَغيُّر الإرَادَة لهَا، وكُلّ مَا جَرى هذا المجْرَى فَليس بكَسب، ومَا جَرى المجرى الأوّل فكَسبٌ»[٣].

وهَذَا يُؤكّد أن الكَسْب ـ وهو مَا يَقَعُ بقُدْرَة الإنْسَان الحَادِثة ـ يترتّبُ على إرَادَتِهِ لَهُ واخْتِيَارِهِ إيّاهُ، ومَا لا يترتّب على ذلك فلا يُسمَّى كَسْبًا عند الإمَام الأشْعَرِيّ، وكلّ مَا قَرّرنَا مِن مَذْهَب الأشْعَرِيّ ـ رَحمه الله ـ مما يُؤَكّدُ فيه كَوْن الكَسْب بإرَادَةِ الإنسان، وعِلْمه الإجمَالي به ـ على الأقلّ ـ يُبرهِن على نفي تُهمَة الجَبر عنه، رحمه الله.

(١) المصدر نفسه ١٠٠.

(٢) المصدر نفسه ١١٨.

(٣) المصدر نفسه ١٠٠.

نفْيُ الجَــبر :

يَبْنِي الإمَام الأشْعَرِيّ نَفْيَهُ للجَبر عَلَى تَعريفِهِ وتَوضِيحِه لمفهُوم الجَبر ، فيقول : « فأمّا الإجْبَار بمعنى الإكْرَاه ، كقَوْل القَائِل أجْبَرت فُلانًا على هذا الأمْر إذَا أكْرهتُهُ عليه ، فإنَّ ذلك إنّما يُسْتَعمَلُ فيما يحدُث مِنَ الأفْعَال مَع كراهيَة مَن يحدُث فيه ، وهو أنْ يكُون محمُولًا على فِعْل يكْرَهه ، ولو أرَاد التّخلّص منه لم يجِد إليه سَبيلًا »[١] . وعَلَى ذلك التّعريف للجَبر ، فإنَّ تَسْمية المُخَالفينَ للأشَاعِرَة بالجَبريّة خَطَأ ، « إذ لَيس في مَذْاهبنَا وأقْوالنَا مَا يُوجِب ذَلِكَ ، ولا نحنُ مُعترفُون بأمْرٍ يَقْتَضيه »[٢] . وعَلَى ذلك يَبْطُل نِسْبةُ الجَبر إلى الأشَاعِرَة كما قُلْنا ، فإنما نُسِبَ إليهم إذا سَلّمُوا به أو إذَا قَالُوا ما يَسْتَلْزِمُه . ولكن ما دَامَت الإرَادَة والقُدْرَة للإنْسَان ، وهُمَا شَرْطَا اكتسَابِهِ للفِعل ، وشَرط خَلق الله تَعَالى للفِعل مُكْتَسبًا للإنْسَان ، فلا يصحُّ أن يُقَال إنَّ الإنسان مجبرٌ على أفْعَالِهِ أو مُكْرَهٌ عَليهَا .

حقيقة القُدْرَة والاسْتِطَاعَة الإنْسَانيّة :

القُدْرَة تُسَاوي الاسْتِطَاعَة في المَعْنَى عند الإمَام الأشْعَرِيّ ، إذ هي عنده : « عرَضٌ حَادِث لا يَقُومُ بنفْسِهِ قَائمٌ بالجَوْهَر الحيّ »[٣] .

وللقُدْرَة إطْلاقَان :

الأوّل : بمعنى المَال للجِسم وصحّة الآلات وسَلامَتِهَا « والعُدَّة مِنَ

(١) ابن فورك : مجرد المقالات ١٠٦.

(٢) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

(٣) المصدر نفسه ١٠٧.

الأجْسَام»(١). وهذه قد «تكون قَبْل الفِعْل ومع الفِعْل وبعد الفِعْل».

الثّاني: أمّا إنْ أُرِيدَ بها مَا يكُون به وقُوع الفِعْل المُكْتَسَب للإنْسَان، فلا يَصحّ أنْ تتقدّم الفِعْل، قال: «وإنْ رَجَع بها إلى قُدْرَة البَدَن التي يكون بوجُودِهَا وجُود الكَسْب، فلا يصحُّ أن تَتقدّمَه»(٢)، أي لا يصح أن تَتَقدّم الفِعْل.

البَقَاء على الاسْتِطَاعَة مُحالٌ لأنّها عَرض:

«ولا يصحّ البَقَاء على الاسْتِطَاعَة بوَجْهٍ ولا على شيءٍ مِنَ الأعْرَاض، وإنَّ البَاقي هو مَن لهُ بَقَاء قَائمٌ به لا بغَيره، وأنّه يَستحيلُ أنْ يكُون للعَرض بقَاء قَائمٌ [لا] بغَيرِهِ، وكَان يقول على إطْلاقِ اللفظ: إنَّ الاسْتِطَاعَة مع الفِعْل»(٣). وقال الأشْعَرِيّ: «فإنْ قَالُوا: ولم زَعَمْتُم أنَّ القُدْرَة لا تَبْقَى؟ قيل لهم: لأنّهَا لو بَقِيَت لكانت لا تخلو أن تَبْقَى لنفْسِهَا أو لبقَاء يقومُ بها، فإنْ كانت تَبقى لنَفْسِهَا وَجَب أنْ تكُون نفْسهَا بقاءً لهَا، وأن لا تُوجَد إلّا باقيَة، وفي هذا مَا يُوجِب أنْ تكون بَاقيَة في حَال حُدوثِهَا، وإنْ كانت تَبْقَى ببقَاء يقومُ بها، والبَقَاءُ صِفَة، فَقَد قَامَت الصِّفَة بالصِّفَة والعَرَض بالعَرَض، وذلك فَاسِدٌ»(٤).

كُل اسْتِطَاعَة فلأمرٍ واحِدٍ فَقَط:

وكلّ اسْتِطَاعَة فلأمرٍ واحِدٍ، لا يُكتسَبُ بها إلّا أمرٌ واحِدٌ، «ولا يصحُّ

---

(١) ابن فورك: مجرد المقالات ١٠٨.

(٢) المصدر نفسه، نفس الصفحة. والأشعري: اللُّمع ٩٢.

(٣) انظر ابن فورك: مجرد المقالات ١٠٧-١٠٨، وقد ذكر المحقق أن كلمة [لا] الّتي زدناها كما ترى، موجودة في الأصل، وهو حذفها ظانًّا أن المَعْنَى يكون خطأً بها، ولكن التحقيق أنّه لا يصح إلا بها؛ لأن معناه أن العَرَض لا يمكن أن يكون البقاء قائمًا لا بغير أي قائمًا به، لما يستلزمه ذٰلِكَ من قيام العَرَض بالعَرَض وأنّه باطل عَلَى قول الأشْعَرِيّ.

(٤) الأشعري: اللمع ٩٣.

تَعلُّق الاسْتِطَاعَة الوَاحِدَة على سَبيل الاكْتِسَاب بأَمْرَين لا مِثْلَين ولا مُخْتَلِفَين ولا ضِدَّيْنِ ولا على الجَمْعِ ، وإنَّ لكُلِّ قُدْرَة محدَّدة مَقْدُورًا واحِدًا لا تَتَعَدَّاهُ »[١] .

الاسْتِطَاعَة لا تُوجِب الفِعْل ولا تَتَقَدَّم عَليه :

ولا يُقَالُ إنَّ الاسْتِطَاعَة تُوجِب الفِعْل ، بمعنى الخَلْق ، قال : « ولَو جَازَ أنْ يُقَال إنَّ الاسْتِطَاعَة مُوجِبَة للفِعْل على هذا المَعْنَى جَازَ أيْضًا أنْ يُقَال إنَّ الفِعْل مُوجِب للاسْتِطَاعَة ، ولكِنَّ الاسْتِطَاعَة سببٌ للكَسْبِ ، والسَّبَبُ لا يتقَدَّم المسَبَّب كما لا تَتَقَدَّم العِلَّة المعْلُول ، يعني أنَّهما يكونَان معًا ، لا سَابق ولا لاحق لَهُ »[٢] .

أجناس الاسْتِطَاعَات مُخْتَلِفَة بحَسَبِ المُستَطَاع :

الاسْتِطَاعَات تخْتَلِفُ أجْنَاسُهَا بحَسَبِ مَا يُكْتَسَبُ ، فاسْتِطَاعَة الحَرَكَة غيرُ اسْتِطَاعَة الإرَادَة ، كما أنَّ مُسْتَطَاعَهما مُخْتَلِفَان . واسْتِطَاعَة الكُفْر غَير اسْتِطَاعَة الإيمان ، وأمَّا اسْتِطَاعَة الفِعْل ومِثْلِهِ فَهُمَا مُتَجَانِسَتَانِ لِتَجَانُس مُسْتَطَاعِهِمَا[٣] .

التَّكْلِيفُ بمَا لا يُطَاقُ غَير وَاقِع مَع جَوَازِهِ :

إنَّ الأمْر الذي لا يَسْتَطِيعُهُ المأمُور إمَّا أنْ يكُون سَبب عَدم اسْتِطَاعَتِهِ لَهُ لِتَرْكِهِ إيَّاهُ واشْتِغَالِهِ بضِدِّه واخْتِيَارِهِ لَهُ وعَلَيه ، أو يكُون لعَجْزِهِ عنه . فإنْ كان الأوَّل فلا يُنْكَر أنْ يُؤمَر به ، « وعَلَى ذلك وَردت الأوَامِر »[٤] ، وأمَّا إنْ كَان غير مُسْتَطِيع للفِعْل لِفَقْدِ الاسْتِطَاعَة للعَجْزِ ، « فإن ذلك مما لَم يُوجَدِ

(١) ابن فورك : مجرد المقالات ١٠٩.

(٢) المصدر نفسه ١١٠.

(٣) المصدر نفسه ١١٠؛ الأشعري : اللمع ٩٤.

(٤) ابن فورك : مجرد المقالات ١١١.

التَّكْلِيفُ في مِثْلِه ، ولَو قُدِّر وُرُودُه وتُوُهِّمَ كَوْنه لم يكُن ذلك مُسْتَحيلًا ، ولا كَان في صِفَتِهِ ـ أي الله ـ سَفَهًا ، ولا مِنه عَبَثًا »(١).

الخُلاصَــة

الخُلاصَة التي نَنْتَهي إليها بعد تحقيقِ رَأيِ الإمَام الأشْعَرِيّ في مَسْأَلَة أفْعَال العِبَاد وقُدْرَتِهِ ومَسؤوليتِه ، أنَّ الإنسَان مُخْتَارٌ ، ولا يصحُّ أنْ يُقَال إنّه مَجْبُورٌ ، وإنَّ اخْتِيَارَه وَاقِعٌ بقُدْرَتِه على سبيل الكَسْب لا الخَلْق ، وهذا يُحَقِّقُ الأمْرَ والنّهي والتَّكْلِيف ، ولا يبرئ الإنسان مِن نَتَائِج أعْمَاله .

فلا يصحُّ مَا يُقَالُ إنَّ الأشْعَرِيّ يقولُ بالجَبْر ، وإنَّ مَذْهَبه لا يختَلِفُ عَنِ الجَبْرِيّة في شَيءٍ بعد تَحقّق الخِلافِ والنَّصّ الوَاضِح على نَفْي الجَبْر .

٢ ـ نَظْرَةُ الإمَام الأشْعَرِيّ في الحُسْنِ والقبح وأثَرُهَا في القِيَم والأخْلاق :

لا بُدَّ قبل البَدء مِن بَيَان أنَّ الأشَاعِرَة قَد بيّنُوا أنَّ كَشْفَ العَقْلِ عَنِ المَعَارِف مُعْتَبَر ، ولكنّهُ في الأحْكَام غَير مُعْتَبَر ، ومحلُّ البَحْث هُنَا الأحْكَام التي يَتْبَعُهَا المَدْحُ والذّم ، وليس مجرّد المعْرِفَة . ولذلك لَم يَلْزِمْهُمَا ، لتَنَاقُض في إثْبَاتِهم إمْكَان بَعض المعَارِف بالعَقْل ، وعَدَم إمكَان اعْتِبَار حُكْم العَقل في الأحْكَام .

وعندَمَا نَعْرِف أنَّ بُحُوث الفَلاسِفَة في فَلْسَفَة الأخْلاقِ تَدُورُ حَوْل مجموعَةٍ مِنَ العَنَاصِر : أهمّهَا مَعْرِفَة مَنْشَأ الحُسْنِ والقُبْح ، والبَحث في حُرِيَّة الإرَادَة أو عَدَمِهَا ، والبَحثُ في الاسْتِطَاعَة الإنسَانيّة وتحمّل الإنسان مَسؤوليّة أفْعَالِهِ ، والتّمكُّن مِنَ العِلْم بِصِفَات الأشْيَاء ، نَجِد أنَّ هَذه العَنَاصِر كُلّهَا قَد تَكَلَّم فيها الإمَام الأشْعَرِيّ بتفصِيلٍ ، وبيّن فيها رَأيَهُ بوضُوح ، بل قَام بالرَّدِّ

(١) المصدر نفسه ، والصفحة نفسها .

على المُخَالِفِينَ ، وعندَمَا يقُوم الإنْسَان بالرَّد على الآخَرين ، فإنَّنَا نَعْرِف عندَئذ أنَّ وضُوح الرُّؤيَة قَد بَلَغ مَرْتَبَة عَظيمَة عنْدَهُ ، بحيثُ صَار بمَقْدُورِهِ أنْ يَتَنَاوَل بالنَّقْد والتَّحْلِيل مَوَاقِف الآخَرين في المَسَائِل التي يَبْحَثُهَا . ولا شَكَّ أنَّ هَذه المَرْحَلَة يَسْبِقُهَا مَرحَلَة الوُصُول إلى التَّحقّقِ في إدْرَاك الرَّأي وما يَلْزَمه وما يَتَوَقَّف عليه .

فقد تَكَلَّم الإمَام الأشْعَرِيّ عَنِ الحُسْن والقُبْح ، الذي يترتَّب عليه الحِسَاب والعِقَاب ، أي الحُسْن والقُبْح بالمَعْنَى الذي نَعرف عِندَه تَرَتُّب الذَّم والمَدْح على الفِعْل ، وهذا التَّرتُّب أعْظَم إشَارَات الفِعْل الأخْلاقي ، فالأشْعَرِيّ كبقيّة المُتَكَلِّمين بَحَثُوا في أُصُول الأخْلاق والقِيَم إذًا ، ومَسْألَة الحُسْن والقُبْح وأنّه بأي شيءٍ يُقبِّح الفِعْل ، وبأي شيءٍ يحسّن ـ أصْلٌ عَظيم في ذَلِكَ .

ورَأي الإمَام الأشْعَرِيّ مَعروفٌ فيهَا ، فَلا حُسْن ولا قُبْح إلا بالأمْر والنَّهي ، وقَد قال في ذَلِكَ : « إنْ وَصْفَنَا لبعض الأكْسَاب بأنَّه قَبيحٌ مِنَّا ، ولبعضِهَا بأنَّه حَسَنٌ مِنَّا ، إنما يُستحقُّ فيها إذَا وَقَعَت تحت أمْر الله تَعَالى وَنهيِهِ »[(١)] . وقَد يَبْدُو هذا الرّأي لأوَّل النَّظَر سَاذَجًا ؛ لأنَّ النَّاس اعْتَادُوا أنْ يحكُمُوا بعقُولِهِم على الأمُور ، ولكن الأشْعَرِيّ وكَذَلِكَ كبَار الأشَاعِرَة مِن بَعْدِهِ حَلَّلُوا ذلك كُلّه ، فَمَيَّزُوا بينَ الأحْكَام التي تكون نَاشِئَة عَنِ العَادَة والتي تكُون عَنِ العَقْل المَحْض ، وبَرهَنُوا على أنّه يَصْعُب جدًّا أن يتم إثْبَات حُكم للأفْعَال في أنْفُسِهَا أو عند العَقل لمجرّدِهَا ، وبَرْهَنُوا أنَّ أغْلَب الأحْكَام تَنْشَأ مِنَ العَادَةِ والتَّقْليد ، لا تَنْشَأ مِن محضِ العَقْل وإن زَعِم الزّاعِمُون ذَلِكَ ، ولكنّ الحَاكِم بالحُسْنِ والقُبْحِ يَنْبَغي أنْ يَمْتَلِك مِنَ الصِّفَات ما يُؤهِّله لتَنْظِيم حَيَاة الإنْسَان ، أي يَنْبَغي أنْ تكُون لَهُ الولايَة على البَشَر ، ولا أعْظَم مِن ولايَة الله تَعَالى فإنّه الخَالِق للبَشَر ، فَلَهُ فَقَط الحُكْم والأمْر والنَّهي ، وكلّ مَا يَنْشَأ مِنَ

(١) ابن فورك : مجرد مقالات الأشْعَرِيّ ٩٦.

الأنْبِيَاء والمُرسَلين فإنَّما هُو بَيَان لحُكْم الله تَعَالى أو بتفْويض مِنْه تَعَالى.

وعَلَى ذلك فإنَّه لايُوجَد تَلازُم بين مَا يُوجَد وبَين مَا يَنْبَغي أنْ يكُون عند الإمَام الأشْعَرِيّ، وهي مَسْألَة مَعْرُوفَة بين الفَلاسِفَة المحدثِين، وهذا مَعْنَاهُ أنَّ الذي يَنْبَغي أنْ يكُون لا يُسْتَمَدّ مِن أصْل الوُجُود وقَوانِينِهِ التي هو عليها، بل يُسْتَمَدّ مِن أمْرٍ آخر خَارِج عن ذَلِكَ، فإرَادَة الله تَعَالى وبالتّحقِيق أمْره ونَهيه الرّاجِعِين إلى كَلامِهِ النّفسي لَيسَا مِنَ الأمُور الوَاقِعَة تحت قَوانِين الوُجُود الحَادِث، بل هي مِنَ الأمُور التي توجِّه الوُجُود الحَادِث بلا شَك إلى غايَة مُعيَّنَة. وعَلَى ذلك يكون مَا هو موجُود مِنَ الحَوَادِث تابعًا لا مَتبُوعًا، فاتِّخَاذِهِ أصْلًا قَلْبٌ للمَوَازِين عند الإمَام الأشْعَرِيّ.

ومَا دَام الأمر كذَلِكَ، فَيَنْبَغي أنْ يرجِع في الحُسْن والقُبْح إلى الفَاعِل المُخْتَار وهو الله تَعَالى، لا إلى غَيْرِهِ.

وهَذَا الأصْل يَرفَعُ الهَيْمَنَةَ والتّسلطَ مِن بعضِ البَشَر على بعض، ويَرفَعُ الظُّلْم المُطْلَق بينَهُم، لأنَه مهما حَكَمَ الوَاقِع فَلا مِعْيَار دَقيق مِنهُ للوَاجِب والمَمْنُوع، فلَابُدَّ مِن مَآل الحال إلى تحكُّم إرَادَة بعض البَشَر ببعض، وتَسَلُّطِهِم عليهم، ولما ارْتَفَعَت العِصْمَة عَنِ البَشَر إلَّا الأنبِيَاء، فلَابُدَّ في واقِع الحَال أنْ يَلْجَأ البَشَر الحَاكِمُون إلى تحكيم عَواطِفِهم ومَصَالحهم، لأنَهم لا يَمْلِكُون أنْ يَرتَفِعُوا إلى الحقِّ في نَفْسِهِ، وإنْ زَعَمُوا ذَلِكَ.

ولَو أمْكَن أنْ نَسْتَدِلَّ مِن أحْوَال المَوجُودَات الحَادِثَة على بعض الأحْكَام والنّواهِي، فَلا يُمْكِن أنْ يكُون بإمكَانِنَا أنْ نَعْرِف تَفَاصِيل الأحْكَام مِن أحْوَال الوُجُود، وهذا محلُّ اتِّفَاق حتى ممّن قَال بأنَّ الحُسْن والقُبْح ذَاتيّان، أو تَابِعَان للأمْر في نَفْسِهِ. وذلك يَسْتَلْزِم بالضَّرُورَة الرّجُوعَ إلى إرَادَة مُخصِّصَة،

إنْ لَم تَكُن إرَادَة الخَالِق وأمْرَه، فَلا محالَة تكون إرَادَة بعض المَخْلُوقات على بعض، لاسْتِحَالَة الإجْمَاع الدّائِم في كلّ التَفَاصِيل.

فَيرجِع الأمر إلى حَاكِمية بعض البَشَر لِبعض، واسْتِعْبَادِ البَشَر لبَعْضِهِم البَعْض، وهو مَا حَذّر مِنهُ الإسْلام، واسْتَلْهَم حَقيقَته الإمَام الأشْعَرِيّ عِندَمَا أعْلَن أصْلَه المشهُور: «لا حُكْم إلّا لله»، و«لا حَاكِمَ إلّا الله».

وأما بَحثُ الأشْعَرِيّ في الإرَادة الإنْسَانيّة ومَسؤوليّتِهِ عن أفْعَالِهِ، فَقَد سَبَقَ بَيَانُها بصُورَة واضِحَة.

وكذَلِكَ قرّر الإمَام الأشْعَرِيّ ـ كغيره مِنَ العُلَمَاء ـ أنَّ الحُجّيَّة في التّكْلِيف لا تكُون إلا بعد بَلاغ الأحْكَام، ونَصّوا على أنَّ العِبْرة في التّبْليغ هو الإمْكَان لا فِعْليّة البَلاغ، وقد نصَّ على ذلك الزّرْكَشيّ نقلًا عَنِ السّمَرْقَنْدي الحَنَفي فَقَالَ في بَيَانِ أنَّ التّكْلِيف يُبنى على مَاذا: «فعند المُعْتَزِلَة يُبْنَى على حَقيقَة العِلْم دُونَ السّبَب المُوَصّل إليه، وإيجَابُ واحِدٍ مِنَ الأشْيَاء غَير معين تكْلِيف مَا لا عِلْم للمُكَلّف به. وعنْدَنا التّكْلِيف يُبْنَى على سَبَب العِلْم لا على حَقيقَة العِلْم، كما يُبْنَى على سَبَبِ القُدْرَة لا على حَقيقَة القُدْرَة»(١).

وعلى ذلك فإنَّ مَن أمْكَنَهُ العِلْم بالأحْكَام عن قُرب، ومَلَكَ آلَةَ ذلك بلا مَشَقّة كبيرة، فإنّه مُكَلَّفٌ بالأحْكَام، ولا يُشْتَرَطُ عِلْمه بها بالفِعْل، فإنّه بالفِعْل يُمْكِن أنْ يَضَع أصَابِعَهُ في آذَانه ويُغْلِق عَيْنَيه فَلا يَسْمَع ولا يَرى شيئًا؛ ظنًّا منْهُ أنّه يَمْنَع إقَامَة الحُجّيَّة كما ورَد في القُرآن عن بعضِ المُشْرِكين الذين ظَنُّوا أنَّ ذلك يُنْجِيهم مِنَ التّكْلِيف.

---

(١) بدر الدّين الزّرْكَشيّ: سلاسل الذهب، تحقيق محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي، مكتبة ابن تيمية ـ القاهرة د. ت، ١٢١.

وعَلَى ذلك فإنَّ أُصُول نظريّة الأخْلاق والتّكْليف وما يَتْبَع ذلك ـ بيّنَة عند الإمَام الأشْعَرِيّ، وزَادَها بيانًا أصْحَابُهُ مِن بَعْدِهِ.

ولا يخْفَى مَا لمَسْألَة الأخْلاق والقِيَم مِن أهميّة عَظيمَة في الفِكْر الفَلْسَفي المعَاصِر والقَديم، حيثُ تُبْنَى عليه تَنْظِيمَاتٌ كَثيرَة وتَتَرتّب أحْكَامٌ وأفْعَالٌ وتَكْليفَاتٌ.

المحور السابع

الإمام أبو الحسن الأشعري وواقعنا المعاصر

الأشعريّ والأزمنة الحديثة

البدايات والتطورات: بين السّلفيّة والإصلاحيّة والاستشراق

رضوان السّيّد

مَا عَرَفَتِ الأشعَرِيَّة هُدوءًا ولا متنفَّسًا طوالَ القرن ونصف القرن الماضيين؛ ففي الوقت الذي كان فيه جنَاحاها الموروثان: المذاهبُ الفقهيَّةُ، والتَّصوُّف، يتعرَّضان لحملاتٍ شعواء مِن جَانبِ السَّلَفيِّين والإصلاحِيِّين، بمصر والهند وبلدان المغرب العربي وآسيا الوسطى وتُركيا وشرق آسيا، كان المستشرقون الألمان والبريطانيُّون والفرنسيون يَحمِلُون على التقليد العَقَديِ الأشعَرِيِّ؛ فيَنْصُرونَ عقائدَ الفِرَقِ الإسلامية، أو ينحازُون في التاريخ الفكريِّ إلى الفلاسفةِ الإسلاميين والمُعتَزِلَة؛ بوصفِهم أحرارَ الفكر في الحِقَبِ الكلاسيكيَّة. وعندما انتهت المرحلةُ الأولى هذه، التي امتدَّتْ مِن سَبعينيَّات القرن التَّاسع عشر إلى أربعينيَّات القرن العشرين، كان التقليدُ الفقهيُّ الإسلاميُّ قد تلقَّى ضَرباتٍ قاسيةً، كما كانت العَقَديةُ الأشعَرِيَّة قد صَارت ذكرى بعيدةً غيرَ مرغوبةٍ.

أمَّا التَّصوُّف فقد نَجَا وتجدَّدَ رغمَ شَرَاسةِ الحَمَلاتِ، فكانَ هو الطرفَ الأبرزَ بيْنَ أشاعرةِ أهل السُّنَّة، وقد أفادَ مِنَ الانتقَادَاتِ والنقائضِ، وأعادَ النظرَ وانصرفَ عن الجدالات إلى البناء والتَّجديد.

أخذ السَّلَفيُّون والإصلاحِيُّون ـ وقد تحالفوا بقصدٍ أو بدون قصد بسبب الاتِّحاد الظاهر لبعض أهدافهم ـ على التَّصوُّف رُؤْيَتَيْ: الوِلَاية، والتَّوسُّل؛

بوصفهما إخْلالًا بمبدأ التوحيد. كما أخذوا على المتصوِّفةِ بعضَ السُّلوكيَّاتِ التي سَمَّوْهَا: (الطُّرُقِيَّة)، ومِنْ بينها: لِبَاسُ الخِرْقَةِ، والطَّاعةُ المطلقةُ للشيخِ، وعدمُ الاهتمامِ بِوَسائلِ العَيْشِ، وزيارةُ الأَضْرحةِ والقبور، والاحتفالات الموسميَّة لذلك.

وأخذوا على المذاهب الفقهيَّة الجمودَ على التقليدِ، وسَدَّ بَابِ الاجتهَادِ، والإِعْرَاضَ عن تطويرِ المناهج بالأزهرِ والزيتونةِ والقرويِّينَ. وتكمن المشكلة في أنه غَلَبَ على النقاش في هذه المسائل - في مطلع القرن العشرين، وفي مصر والهند على وجه الخصوص - الطابعُ الجِدَالي الذي يصعُبُ معه إجْراءُ أيِّ حِوَارٍ، واختلاطُ تلك الجدالاتِ بِالعَلائقِ المتشابكةِ مَعَ السُّلطاتِ، وحضورُ المستعمرين ومثقَّفيهم - مِنَ: المستشرقين، وعلماءِ الجداليات بين المسيحية والإسلام - في كُلِّ النقاشات.

وبالإضافةِ إلى هذه الاختلالات التي يَصْعُبُ توجيهُ الاتّهام إلى أحد الفرقاء بشأنها، كانت هناك اختلالاتٌ أكبرُ يتحمّلُ الفريقان مسؤولياتٍ أساسيَّةً فيها. وأَوَّلُها لدى أشاعرة أهل السُّنَّة، أنَّ الوعيَ بِأَبْعَادِ المسائلِ مَا كانَ حاضرًا ولا مُتوفرًا؛ ولذلك لم تكن لديهم أَولوياتٌ، فانصرفوا للدِّفَاعِ عَنِ التقليد الفقهي دونَ تفرقةٍ أو تمييزٍ. ووقفوا موقفًا صارمًا ومُتَّهِمًا في وجه الإمام محمد عبده، والشَّيخ عبد الحميد بن بَادِيس، والسيِّد أحمد خان؛ سواءٌ كانت تلك الآراء تتعلَّقُ بتطويرِ المؤسَّساتِ الدِّينيَّة والتعليميَّة والوَقْفِيَّة، أو كانت تتعلَّق بفَتْح باب الاجتهاد الفقهي، أو إعادة صياغة المنظومة الكَلامِيَّة الأشعَرِيَّة (كما حاول الشَّيخ محمد عبده في «رسالة التوحيد»، أو في دروسه في التفسير، أو فتاويه). ولم يلتفتوا إلى أهمية الوسائل الإعلامية الجديدة مثل المجلَّات والرسائل، وهي وسائلُ اهتمَّ بها السَّلَفيُّون - أيضًا -

وليس الإصلاحِيُّون وحدهم. واستسهلوا ـ من جهةٍ أُخرى ـ دفْعَ مقولاتِ خصومهم باتِّهامهم أنَّهم أبْواقٌ ثقافيةٌ للجهات المستعمرة. بينما الواقعُ يؤكِّدُ على أنَّ الإصلاحِيِّين أنفسهم هم الذين بدأوا بالدفاع عن الإسلام في مُواجهة الغرب، كما كانوا أولَ المتصدِّين لهجمات المُبشِّرين على الإسلام.

وفي حينِ تَمثَّلَتْ قُوَّةُ الإصلاحِيِّين وضعفُهم في الوقتِ نفسِه بقولهم بضرورة التَّغْيِيرِ لتغيُّر الزمان، وباعتناق فكرةِ التَّقَدُّمِ الأوربية ـ فَإِنَّ قُوَّةَ السَّلَفيِّين تمثَّلَتْ فِي تَشَدُّدِهم في مفهومَيْ: التَّوْحيدِ في مواجهة الأشعَرِيَّة (تَصْحِيحًا للعقيدة والعبَادة)، والسُّنَّةِ في مواجهة البدعة (تَصْحِيحًا لِلسُّلوكِ). وقد التقى الطرفان على نَقْدِ التَّقليدِ الفقهيِّ، ونقدِ السُّلوكيَاتِ الصُّوفِيَّة. إنَّما ظلَّتْ نُقْطةَ الضَّعْفِ الرَّئيسةَ لدى السَّلَفيِّين اسْتِنَادُهم في فَهْمِ كلِّ شيءٍ في العقيدة والعبَادة، ونقد الآخرين والتقليد الفقهي، إلى ابن تَيمِيَّة وخُصوماتِه ومُجَادلاتِه في القرنَيْنِ السَّابعِ والثَّامنِ للهجرة. وهذه سياقاتٌ ومشكلاتٌ غابرةٌ لا علاقةَ لها ـ بِاستثنَاءِ بَعْضِ المظَاهِرِ ـ بالقرن التاسع عشر.

وفي الفترة التي نتحدَّثُ عنها ـ أي: القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين ـ كانت لِلسَّلفيَّةِ بيئتان في الإحياء والنهوض: البيئةُ الهنديَّةُ، والبيئةُ النجديَّة اليمنيَّةُ. وقد تأثر المصريُّون بالبيئة الهندية؛ حين بدأ السَّلَفيُّون الهنودُ يطبعون الرسائل التَّيمِيَّة والجَوْزيَّة بحيدر آباد وبمصر، في حين تأثَّرَ العِراقيُّون ـ سُنَّةٌ وشِيعَةٌ ـ والشَّوام بالبيئة النَّجدية، بسبب الصِّدامات التي أثارتْها الوهَّابِيَّةُ مع سَائِرِ الفِرَق والمذاهب الإسلامية في محيط الجزيرة. وفي العراق والشام قبل مصر بدأت الردودُ على السَّلَفِيَّة بِدَعْمٍ من السلطات العثمانية، التي كانت تُعدُّ الدولة السعودية الأُولى والثانية خارجةً عليها.

أمَّا السُّلطَاتُ المصريَّةُ، فرغم أنها أَسقَطَت الدولة السعودية الأولى

بَيْنَ الفِكْرِ الفَلْسَفِيّ وَالفِكْرِ الكَلامِيّ

سَعيد فودة

مِنَ المعلُومِ أنَّ الإمَام الأشْعَرِيَّ مُتَكَلِّمٌ لا فَيْلَسُوف، ولكنْ لا شكَّ في وجودِ اشْتِرَاكٍ بين الفَلْسَفَة والكلامِ، وتَبَايُنٍ مَا، وقد يُخَالِفُ بعض المفكِّرين في تَسْمِيَةِ الأشْعَرِيّ فَيْلَسُوفًا، وقد لا يَرى غَيرهم في ذلك خَطرًا، وكُلٌّ مِنَ الفريقين يَبْني مَوقِفَهُ مُلاحِظًا جَانبًا مِن جَوانِبِ الفِكْر الكَلامي والفَلْسَفي، موضوعًا أو غايةً.

فمِنَ المُفيدِ قبل الشُّروع في صُلْبِ الموضُوع أنْ نُبيّن ما يُهمُّنا من ذلك على وجْه الإيجازِ.

حَول تعْريف الفَلْسَفَة:

مِنَ المشْهُورِ أنَّ الأصْل الذي اشْتُقَّ منه اسْم فَلْسَفَة، يعُود في مَعْناه إلى مَفْهُوم «حبّ الحِكْمَة»، فهو مُركَّب إضَافي، يُفيد التَّشوقَ إلى امْتِلاكِ الحِكْمَة، والحِكْمَة هي وَضْعُ الشَّيء في مَوْضِعِه المُلائِم له، بحيث يَترتَّبُ عليه المصْلَحةُ والمنْفَعَة أو بحيثُ يكون مُوافِقًا لعِلْم الفَاعِل، ولكن ليسَ مِنَ المفترَض أنْ يَبْقَى هذا المَعْنَى ـ مَنْشَأ هذا الاسْم ـ هو الأسَاس الذي تُبْنَى عليه الفَلْسَفَة في العُصورِ الحالِيَّة، فإنَّ مِنَ القَريبِ جدًّا أن يحصل خِلافٌ في مِصْدَاق الحِكْمَة، وذلك بعد الاتِّفَاق على المفهُوم العَام لها، لأنَّ هذا المفهوم قد يكون اعتباريًّا، أو أمرًا مُشْتركًا أو نسبيًّا يخْتلفُ مِصْدَاقه بحسب النَّاظِر، وبَناءً عَلَى ذلك فإنَّ حُبّ الحِكْمَة بهَذَا المَعْنَى لا يَسْتَلْزِم بالضَّرُورَةِ أن يكون الحَاصِل مِن فِعل التَفَلْسُفِ مُتَشَخِّصًا بشخصيَّةٍ واحِدة في الوُجُود الخَارجيّ،

وبَيْنَ مِصْرَ وباريسَ وبريطانيا بَدَأَ يَعْرِفُ أشياءَ عَنْ بُحوثِ المُسْتشرقين حولَ المُعتَزِلَة والأشعَرِيَّة. وكان Schreiner أستاذُ الفلسفةِ اليهودية بجامعة برلين قد كتبَ في سَبعينيّاتِ القرنِ التاسع عشر دراسةً عن علاقَاتِ عِلْم الكَلام المُعتزِليّ بعِلْم الكَلام اليهودي. بينما قام تلميذُه Spitta بكتابة أُطروحةٍ عَنِ الأشعَرِيَّة في أثناء إقامته بمصر موظفًا بدار الكتب الخديوية. وقام تلميذٌ آخرَ لشراينر، اسمه: Biram بكتابة أُطروحةٍ أُخرى عن المُعتَزِلَة، استند فيها على مخطوطةِ كِتَابِ «المسائل في الخلاف بين البَصْرِيّين والبَغْدَادِيّين»، لأبي سعيدِ النَّيْسَابُوريّ.

وفي أواخر ثمانينيّات القرن التاسع عشر أصدرَ ألفرد فون كريمر (الأستاذ بجامعة لايبزيغ) كتابَه الشهير عَنِ الأفكَارِ السَّائدةِ في الإسلام. وفي كُلّ الكُتبِ التي ذكرناها ثناءٌ عَاطِرٌ على المُعتَزِلَة، وحملةٌ شعواءُ على الأشعَرِيَّة الرجعيَّة وغير العقلانيَّة، والمسئولة عَن الجمودِ الفقهيِّ والجمودِ السياسيِّ في العَالمِ الإسلاميِّ السُّني.

ونتيجةَ التَّوَاصُلِ الذي كان يزدادُ بين المستشرقين مِن جهةٍ، والعلماءِ المصريّين مِن جهةٍ ثانيةٍ، فَإنَّ ذلك المنزعَ بَلَغَتْ أخبارُه بِالتَّدْريجِ مُحمّدَ عبده وتلاميذَه. وما لبثوا أَنْ قرأوا كتاب أرنِست رِينَان عن ابن رشد والرُّشْديّةِ. وهكذا ففي الوقت الذي كان أتباعُ مدرسةِ مُحمَّد عبده يختلفون مع أصدقائهم الأوربيين ـ مستشرقين وغير مستشرقين ـ بِشَأْنِ النظريَّاتِ العنصرية والتمييزية عن الإسلام، وبشأن الإرساليّات والمُؤسَّساتِ التبشيريَّةِ ـ فَإنَّهم فيما يتعلَّق بأُطروحاتِ الإصلاح الدِّيني صَاروا يعدّون الأشعَرِيَّة عائقًا أمامَ التقدُّمِ، مثل التَّصَوُّف والتَّقليد الفِقْهِيّ.

والجديرُ بالذّكرِ أنَّ تلميذ ألفرد فون كريمر (اسمه: آدم متز) نشر عام

١٩٠١م أُطروحتَه بعنوان: «رينسانس الإسلام»، ويعني بذلك: «عصر نهضة الإسلام». والذي ترجمه محمد عبد الهادي أبو ريده ـ رحمه الله ـ بعد نصف قرنٍ، وسمَّاه: «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري». وقد اشتهر الكتابُ بسرعةٍ، وهو يتضمن فَصْلًا شديدَ النقديَّةِ للأشعَرِيَّة، التي ضَرَبت ـ في نظرِه ـ أحرارَ الفِكْرِ مِن المُعتزِلَة والفلاسفة، ونشرت التَّصَوُّف والخُرافةَ. وهذا لا يعني أنَّ القومَ صَاروا معتزلةً جُدُدًا؛ لأنَّ معلوماتِهم عن ذلك ظلَّت ضئيلةً فيما عدا جداليَّات الأشَاعِرَة ضدَّهم في «الملل والنحل» للشَّهَرِسْتَانِيّ، الذي كان Cureton قد نشره وترجمه للإنجليزية في خَمسينيَّات القرن التاسع عشر. بل الأحرى القول: إنهم يومَها تحتَ وطأةِ هجماتِ السَّلَفِيَّة، على مباحث الذات والصِّفَات والإيمان والقَدَر، وهجمات المستشرقين على الأشعَرِيِّ، كرهوا عِلْم الكَلام بشكلٍ عام؛ وبخاصةٍ وهم يقرأون ما قاله ابن خلدون عنه في «مقدِّمته»؛ من أنه صار علمًا لا ينفع!

وفي العَقْدِ السَّابقِ على الحرب العالمية الأُولى نَشَأَتِ الجَامعةُ الأهليَّةُ بمصر، وكان السيد أحمد خان قد أنشأ «جامعة عليكره» بالهند. وفي كِلْتَا الحالتَيْنِ جَرَتِ الاستعانةُ بالمستشرقين البريطانيين والألمان والفرنسيين والإيطاليين. وما كان هؤلاء يُصرِّحون بنقد الأشعَرِيَّة بالطبع، لكنهم كانوا يعدّون الفَارَابِيّ وابن سِينَا وابن رشد مفكِّري الإسلام الحقيقيين؛ لأنَّهم عرفوا الفلسفة الإغريقية من خلال الترجمات. وفي العام ١٩١٧م ـ كما هو معروف ـ حدثت الثورة العربية على الأتراك بتحريضٍ من البريطانيين، وادَّعى الحسين بن علي شريفُ مكَّة الخِلافةَ، التي دار حولها نزاعٌ امتدَّ على مدى العالم الإسلامي، وما خَمَدَ حتى منتصف الثَّلاثينيَّات. وكان من نتائجه: انفكاكُ التَّحَالُفِ بَيْنَ الإصلاحِيِّين والسَّلَفيِّين للخلافِ حَوْلَ دِينيَّةِ الخِلَافةِ،

وحولَ الدَّوْلَةِ الوطنيَّةِ التي دَعَمَهَا الإصلاحِيُّون . وللمرة الأولى ، وبتشجيع مِنَ العُلَماءِ الأتراكِ الذين لَجَأوا إلى مصرَ هربًا من الكماليين ، اندفعَ الشُّيوخُ : الدُّجْوي ، ودِرَاز ، وصَبري ، والكَوثَرِيّ ، لخَوض جدالٍ معَ السَّلَفيِّين ؛ نُصرةً للأشعَرِيَّة . وهو جدالٌ امتدَّ إلى الخَمْسِينيَّات ، وتُرِك الطَّرَفَان مُثخَنينِ بِالجِرَاحِ .

وجاءت الثَّلاثينيَّاتُ والأَرْبعينيَّات مِنَ القرن العشرين بمستجدَّاتٍ إصلاحيَّةٍ ونَهْضويَّةٍ في المجالينِ : الفقهي ، والكَلامِيّ . ففي المجال الفقهيِّ دخلَ إلى السَّاحةِ بعضُ شُيوخِ الأَزْهرِ ، وخِرِّيجو دارِ العُلُوم ومَدْرسةِ القضَاءِ الشَّرعيِّ ، وأسَاتذةُ الحُقوقِ بِالجامعةِ المصريَّةِ ، فأَحْيَوْا التُّراثَ الفقهيَّ الغنيَّ ، ورَبَطُوا عراقةَ التَّقليدِ بِمُسْتجدّاتِ الاجتهادِ . أمَّا في المجَالِ الكَلامِيّ فإنَّ الشَّيخ مُصطفى عبد الرازق أَنْشَأَ مدرسةً للأَصَالةِ الفكريَّةِ في قَلْبِ الجَامعةِ المصريَّةِ . قالَ الشَّيخ عبد الرازق في «أماليه» ، وفي كتاب «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» ، ١٩٤٤م : إنه وبخلاف مَا ذهبَ إليه المستشرقون على مدى قرنٍ ، فإنَّ التفكيرَ الفلسفيَّ الإسلاميَّ على مدى العصور الوسطى طوَّرَ أربعةَ تيَّارات ، أقلُّهَا أصالةً واستقلالًا هُو تيَّارُ فلاسفةِ الإسلام ، أمَّا الأكثر أصالةً وإبداعًا فهم بالترتيب : علماءُ أصولِ الفقه (فلسفةُ التَّشْريعِ) ، فعُلَماءُ الكلامِ ، فأَهْلُ التَّصَوُّف ، وأخيرًا فلاسفةُ الإسلامِ . واندفعَ تلامذةُ عبدِ الرازق يعملون على أساسِ هذا التَّرتيبِ ؛ وهم : عبد الرَّحمن بدوي انتصر لفلاسفة الإسلام ، وخاض مع المستشرقين مُنافسًا لهم في نشر التراث الفلسفي . ومحمود قاسم انتصر على وجه الخصوص لابن رشد فالمُعتَزِلَة . وأبو العلا عفيفي ومصطفى حلمي لِلْعِرْفَانِ الصُّوفِيّ . أمَّا علي سامي النشَّار فقد انتصر للأشعَرِيَّة وكتب رسالته المشهورة «مناهج البحث عند مُفكِّري الإسلام» ، ثم كتابه الضخم «تاريخ التفكير الفلسَفي في الإسلام» .

وتَابَعَ هذا الاتّجاهَ تلامذةٌ للنشّارِ على تردُّدٍ وانفرادٍ، إلى أَنْ حَدَثَتِ الانتكاسةُ الكبرى لهذا الاتّجاه منذ السّتينيّات وما بعد في سائر الجامعات، حينَ سَيْطَرَ على تدريس الفلسفةِ الإسلاميّةِ وعِلْم الكَلام مجموعةٌ مِنَ اليَساريِّينَ والتَّحديثِيِّينَ الرَّادِيكَالِيِّين، مثل: الجَابري، وحسين مروة، وطيّب تيزيني، وحَنَفي، وأركُون، ومبروك، عدّوا أنَّ المشكلةَ في التاريخِ الفكريِّ للإسلامِ وانتكاسَاتِه لا تتمثَّلُ في الأشعَرِيَّة وحسْب، بل في اتِّجاه أَهل السُّنَّة بشكلٍ عام.

ومَا يَزَالُ الأمرُ على هذا النَّحْوِ حتى اليوم؛ وذلك دائمًا باستثناءِ الصُّوفِيّة الذين تَساوى نُهوضُهُم الجماهيري المستمر، مَع اسْتِتْبابِ تقليدٍ أكاديميٍّ في الجَامعاتِ العربيَّةِ، ودوائر الدِّراسات الإسلامية في الغرب، شديد التقدير لهم في تجربتهم التاريخية وفي الحاضر.

إنَّ الذي حدثَ ويحدُثُ في العقود الأربعة الأخيرة في أَوساط الإِسْلَامِ السُّني أنَّ هناكَ تحوُّلَاتٍ زاخرةً أنتجت ثلاثةَ تيَّاراتٍ كبرى، منقسمة فيما بينها انقسامًا شاسعًا؛ وهي: حركاتُ الإِحْيَاء السَّلَفي، وحركاتُ الإِحْيَاء الصُّوفِيّ، وحركاتُ الإِحْيَاءِ الأُصوليّ، التي صارت تياراتٍ وأحزابًا للإسلام السِّيَاسيّ. وهناك ازدهارٌ فقهيٌّ لدى التيارات الثلاثة، ويحدث بينها أحيانًا حوارٌ متوتِّرٌ بعضَ الشيء في المجال الفقهي وحسب. أمَّا على المستوى العَقَدي فهي شديدةُ الانقسام، والصُّوفِيّة هم الأقربُ للأشعريَّة بالطبع، لكنَّه ليس أَولويةً عندهم.

مصائر عقيدة أهل السُّنَّة ومصائر الإسلام:

هناك في كلِّ ديانةٍ توحيديةٍ ـ إذَا صَحَّ التَّعبيرُ ـ اتجاهان لاهُوتِيَّان أو كَلامِيَّان: لاهُوت العِنَاية والرحمة والفضل، ولاهوتُ التنزيه والعدل.

والمُعتَزِلَة منذ القرن الثاني الهجري هم أصحابُ لاهوتِ التَّنْزيهِ والعَدْلِ، والشِّيعَة والفَلاسفةُ هُم أَقْرَبُ إلى هذا الاتِّجاه.

أمَّا أهل السُّنَّة فهُم أَهْلُ لاهوتِ العِنَايةِ والرَّحْمةِ. وهم يَشْمَلُون تقليديًّا المذاهبَ الفقهيَّةَ الأربعةَ، ومعظمَ الصُّوفِيَّة منذ القرنِ الخَامسِ الهجريِّ. ولدى أهل السُّنَّة جوامعُ عَقَديَّةٌ كُبْرى، بل إنَّهم كَانُوا لا يكادُون يختلفون في أَمْرٍ عَقَديٍّ. وإنَّما ظهرَ الخِلَافُ وتَعَاظَمَ بينَ أَهْلِ الحَديثِ والسَّلَفِيَّة مِنْ جِهَةٍ، والأشعَرِيَّة والمَاتُرِيدِيَّةِ مِن جِهَةٍ أُخرى، عَلى مَشْرُوعيَّةِ عِلْم الكَلام، أَوْ مَشْرُوعيَّةِ إِنْشَاءِ لاهوتٍ عقليٍّ للاستدلالِ على الوجود الإلهي، والوحدانيَّة، والعقائد السَّمْعيَّة.

فَالحَنْبليَّةُ التي كَانت المحطة التَّأْسِيسيَّةَ الثَّانيةَ في حيَاةِ أهل السُّنَّة، لا تقبلُ شيئًا في المجَالِ العَقَديِّ خَارجَ ظواهرِ النُّصُوص مِنَ الكتاب والسُّنَّة. بينما ذَهَبتِ الأشعَرِيَّة متأثِّرةً بمناهجِ المُعتَزِلَة - وليسَ بِعقَائِدِهم - إِلَى اسْتِحْسَانِ الخَوْضِ فِي عِلْم الكَلام. وقد قَامَ الأَشَاعِرَة الكِبَارُ بِإِنْشَاءِ مَنْظُومَاتٍ عَقَديَّةٍ ضَخْمةٍ فيما بَيْنَ القَرْنَيْنِ: الرابع والثامن للهجرة، ضَرَبَت أُطروحاتِ المُعتَزِلَة، وكَسَفَتْ شمسَ فَلاسفةِ الإسْلَام كَمَا هُو معروفٌ. بَيْنَما تَرَاجَعَتِ السَّلَفِيَّة إلى الهَامشِ طوَالَ العُصورِ السَّالفَةِ، رَغْمَ حُدوثِ نَهْضَاتٍ فيهَا في ظُروفِ التَّأزُّمِ، إلى أَنْ عَادَتْ لِتَتصَدَّرَ موجةً إحيائيةً جديدةً في القرنَيْنِ: الرابع عشر والخامس عشر للهجرة (التاسع عشر والعشرين للميلاد).

وقد استطاعت الأشعَرِيَّة أَنْ تجمعَ المسلمينَ حَوْلَها في العُصورِ السَّالفةِ لِعدَّةِ أسبابٍ؛ بعضُها مضمونيٌّ، وبعضُها تاريخيٌّ، وبعضُها سُلْطَويٌّ. وأَوَّلُ تلكَ الأَسْبَابِ لَاهوتُ العِنَايةِ والرَّحْمةِ والفَضْلِ، الذي يُقيمُ علاقةَ وُدٍّ ورَحابةٍ وحُبٍّ وخَوْفٍ ورَجَاءٍ مَع الخَالقِ جلَّ وعَلَا، ومِسَاحَاتٍ تعدديَّةً فِي المجَالِ

الفقهيُّ، وعلائقَ استيعابٍ وتفهُّمٍ مَع العَالَمِ ودِيَانَاتِه وثَقَافَاتِه.

وثَاني تلكَ الأَسْبَابِ: التَّرتيبُ الوَاضِحُ الذي استنَّتْهُ الأشعَرِيَّة لمسألةِ الشرعيَّةِ أو العَلَاقةِ بَيْنَ الدّين والجمَاعةِ والدَّولةِ. فقد تَبَنَّتِ الأُشعَرِيَّة تاريخَ الأُمَّة وتجربتَها الثقافيَّةَ والسِّيَاسيَّةَ، وعدّت ذَلِكَ كُلَّه شرعيًا وشرعيَّةً تتفاوتُ في الدرجةِ، لكنَّهَا لا تتنافى. فهناكَ الشَّرعيَّةُ التَّأسيسيَّةُ المتمثِّلةُ فِي الوِحْدَاتِ الثَّلاثِ: وِحْدَةِ الدِّين، ووِحْدةِ الجمَاعةِ، ووِحْدةِ الدَّارِ. فَالمسلمُونَ أُمَّةٌ وَاحدةٌ، وجماعتُهم جَمَاعةٌ واحدةٌ. ودَارُهُم دَارٌ واحدةٌ، لَا تفرقة ولا تمييز، ولا تفاضُل، ولا ولاء وبَراء. لَا يُكَفِّرونَ أَحَدًا بِذَنْبٍ، وَلَا يَرَوْنَ السَّيْفَ في الأُمَّة، ويُصَلُّونَ وراءَ كُلِّ إمامٍ، ويُجَاهدون معَ كُلِّ أميرٍ. ومَا دامت هذه الوحداتُ قائمةً فإنَّ الخللَ لا يَطْرأُ إلَّا عَلى الشرعيَّةِ مِنَ الدَّرجةِ الثَّانيةِ، أي: شَرْعِيَّةُ المصَالحِ أَوْ مَشْرُوعيَّتُها. والخَللُ فيهَا جَائزٌ أو عاديٌّ، وهُو ناجمٌ في الغَالبِ - كَمَا قَالَ الإمامُ الأشعَريُّ - عَنِ الخِلَافِ عَلى الإمَامةِ أو الصِّراعِ عَلى السُّلْطةِ في طريقةِ الوُصُولِ، وفي السُّلُوكِ السُّلْطَويِّ. وهَذا أمرٌ مِن شَأْنِ الجماعةِ أَنْ تَتَصَدَّى لَهُ بِالمُرَاقبةِ والمُحَاسبةِ والتَّصْحيحِ؛ لأنَّ الشَّأْنَ العَامَّ أَوِ الشَّأْنَ السِّيَاسيَّ أَوِ الإمَامةَ لَيْسَ شَأْنًا دِينيًا أو تعبُّديًا، بَلْ هُو مصلحيٌّ واصطلاحيٌّ، كما قال البَاقِلَّاني، وإمامُ الحرمَيْنِ، والغَزَاليّ، وفخر الدِّين الرَّازيّ، والآمِديّ... إلى آخِر السِّلْسلةِ. فالأُمَّة هِيَ التي تملكُ الزِّمَامَ فِي الشَّأْنِ العَامِّ القَائمِ عَلَى المُشَاركةِ الكاملةِ. وحتى الخلافَة التَّاريخيَّة التي جَعَلَتِ السُّلْطةَ فِي قُرَيْشٍ، مَا عدّها الجُوينيّ، ولا الغَزَاليّ، ولا ابنُ خلدون أَمْرًا لَازبًا.

إنَّ هذه الرحابةَ العقَدِيَّةَ، والتَّعدديَّةَ الفِقْهيَّةَ، واعتبارَ الإِجْمَاعِ حُجَّةً وسُلْطَةً، واعتبارَ الحُكْمِ حُكْمًا مَدنيًا يصنعُه النَّاس بمُقْتَضى حَقِّهم ومشورتهم، كُلُّ ذَلِكَ كَانَ حَرِيًّا أَنْ يُؤَهِّلَ الأشعَرِيَّة في الأزمنةِ الحديثَةِ - كَمَا

أَهْلَهَا فِي الأَزْمنةِ الغَابرةِ ـ لِتُسَايرَ المُتغيِّراتِ فِي الزَّمَانِ والمكَانِ والإِنْسَانِ؛ فتُمَكِّنَ أَوْ تسمحَ بِإِقَامةِ دُولٍ وأَنْظمةٍ تتلاءمُ ورُوحَ العَصْرِ ومَصَالحَ الجَماعةِ، وتَسودُ فيهَا عَلَاقاتٌ وَدُودةٌ وموضوعيّةٌ بَيْنَ الدّين والدَّوْلةِ. إنَّما الذي حدثَ أنَّ النَّظرَ العَقَديَّ فِي النِّطَاقِ الأشعَريِّ تَوَقَّفَ في القَرْنِ التَّاسعِ الهجريِّ، بل قبل ذلك. وهو أمرٌ شَكَا منهُ ابنُ خلدون في أواخرِ القرن الثامن. وقد شَهِدَ القرنُ الثَّاني عشر الهجريُّ حَرَاكًا على المستوى الفقهي، ظلَّ مستمرًّا مِن خِلَالِ الفَتاوى والنوازلِ إلى أَوَاخرِ القَرْنِ الثَّالث عشر. ثم تَجَمَّدَ هذا الحَرَاكُ الفقهيُّ أَيْضًا.

إنَّ التأزُّمَ الذي أَحْدَثَهُ هذا الجمودُ على المُسْتويَيْنِ دَفَعَ بِالسَّلَفِيَّة ـ كَمَا فِي ظُروفِ الأَزماتِ منذُ القدمِ ـ إلى السَّطْحِ، كَمَا دَفَعَ بِالصُّوفِيَّة أَيْضًا. فحدث اختلالٌ كبيرٌ؛ لأنَّ محورَ استقرارِ أهل السُّنَّة وازدهَارَهم منذُ الزَّمنِ القديمِ أيضًا، وبالترتيب: الدائرةُ الفقهيّةُ، فالدائرةُ الكَلامِيّة.

فالدائرةُ الفقهيَّة تعملُ في مجالِ تَمْكِينِ النَّاس مِنَ العَيْشِ والتَّصرُّفِ، والدائرةُ الكَلامِيّة تعملُ في مجَالِ رُؤْيَةِ العَالَمِ، ومَوْقعِ الإِسْلامِ والمسلمين فيه، وعَلائقِ تَشابُكِ الإلهيِّ بالإنسانيِّ. وزادَ من ذلك الاختلال الاندفاعةُ الأوربيّةُ للاستيلاء على العالم، وعَجْزُ السُّلْطَاتِ السِّيَاسيّةِ في دِيَارِ الإِسْلَامِ عَنْ مُواجهةِ ذلك الاجتياحِ. وهكذا تحوَّلَ التأزُّمُ فِي الأَشعَرِيَّة إلى تأزُّم سُنِّي وإسْلَاميٍّ عامٍّ. السَّلَفيُّ في مَطْلعِ القَرْنِ العشرين كَانَ لا يزالُ يعيشُ عَوالمَ القَرْنِ الثَّامنِ الهجريِّ، ويعد الواقعَ والعَالَمَ مَليئًا بالبِدَعِ والكُفْريَّاتِ. والإِصْلَاحيُّ اهتمَّ بِالإِصْلَاحِ الفقهيِّ أولًا لإعَادةِ الانتظامِ إلى حيَاةِ النَّاس، وعندمَا أَدْرَكَ أنَّ الاختلالَ صَارَ أَعْمَقَ مِن ذَلِكَ اتَّجهَ لإِصْلَاحِ عِلْم الكَلام، أيْ: تَغْييرُ النَّظرِ إلى العَالَمِ. وهَذا نظرٌ صَحِيحٌ، لكِن حَكَمَتْهُ رؤى التقدُّمِ

الأوربي وقواعدِه، فعدَّ الأشعَرِيَّة المتهالكةَ أَسَاسَ العِلَّةِ والدَّاءِ. وقال الإصلاحيُّ الهنديُّ شِبْلِيّ النُّعْمَانِيّ: إنَّه لَا بُدَّ مِنْ عِلْم كلامٍ جديدٍ. وقال آخرون: بل إنَّ «الجامعةَ الإسلاميَّة»، فالمجَامعَ الفِقْهِيَّةَ هي التي تحلُّ المشكلةَ. وعندمَا عَادَ الاجتهادُ الفقهيُّ إلى الانتظامِ والازدهارِ بَدَا الجِسْمُ الإسلاميُّ ضَخْمَ الجُـثَّةِ، ضَئِيلَ الهَامةِ. والأُمَمُ لَا تنتظرُ وكذلك المجتمعات؛ ولذلك حدثَ الخَللُ الرَّئيس الآخرُ الذي قَلَبَ مَنْظُومةَ أهلِ السُّنَّة التَّاريخيَّةِ رَأْسًا عَلى عَقِبٍ. ظَهَرَتِ الإحيائيةُ الإسلاميَّةُ أو الإسلامُ السِّيَاسيُّ، الذي يَعُدُّ الشأنَ السِّياسيَّ أو العامَّ شأنًا دينيًا. قالوا: إنه لا بُدَّ مِن دولةٍ إسلاميَّةٍ تُطَبِّقُ الشريعةَ بوصف ذَلِكَ حَاكِميَّةً إلهيَّةً، وتكليفًا إلهيًا. وهكذا صار الصراعُ على السُّلْطةِ صِرَاعًا في الدِّين.

لقد أَنْجَزَتِ الأُصُولِيَّة الإسلاميَّةُ التي صنعت الإسلامَ السياسيَّ هذا التحوُّل الكبير في قَلْبِ أهل السُّنَّة؛ إنَّه التحوُّلُ باتجاه الدَّولةِ الدِّينيَّةِ أو الدَّولةِ التي يقتضيها الدِّين ويَفْرِضُها. وكانت السَّلَفِيَّة الناهضةُ في ظروفِ التأزُّمِ قَد اطمأَنَّتْ بَعْضَ الشيء إلى انتشارِ دَعْوتِها، واستنادِهَا إلى الدَّوْلةِ السُّعوديَّةِ الثالثةِ. ثم تَسَلَّلَ إلى دوائرِ شَبابِها الإِحْسَاسُ بِالتَّهْميشِ في الدَّولةِ السُّعوديَّةِ النَّاهضةِ. كما برَغَ في الوَعْي إغْواءُ السَّطوةِ والسَّيطرةِ؛ فَتحالفت جماعاتٌ منهم مَعَ الأُصُولِيَّة السِّياسيَّةِ، فكانت (السَّلَفِيَّة الجهادية)، التي حَوَّلَتِ الإسلامَ إلى مشكلةٍ عالميَّةٍ. وحتى الصُّوفِيَّة الطليقةُ، تَتَحَالفُ اليومَ - وإنْ كان ذلك بِحَياءٍ وخَفَرٍ مِن خلال النَّقْشَبَنْدِيَّة - مَعَ الإسْلامِ السياسيِّ الصاعدِ بتركيا وآسيا الوسطى.

أَيْنَ هُو الإسلامُ السُّني اليوم إذن، الإسلامُ الذي نعرفه من التاريخ؟

إنَّهُ بَاقٍ - على ضَعْفٍ - في المُؤسَّسَاتِ التعليميَّة العريقةِ، يتناوشُهُ

السَّلَفيُّون ، ويتناوشُهُ أصوليُّو الإسلامِ السياسيّ . وباقٍ ـ أيضًا ـ في تيَّاراتِ الإحياءِ الصُّوفيّ ، التي لا بُدَّ أَنْ تعملَ لِتَغْيِيرِ رُؤْيتِها للعَالَم ، ويمكِّنُها مِنْ ذَلِكَ إقبالُ الجُمْهورِ عَلَيْهَا ، وعدمُ لُجوئِهَا للعُنْفِ لمواجهةِ التحدِّيات ، وباقٍ أولًا وآخِرًا في حركة الاجتهادِ الفقهيّ في نِطَاقِ المَذَاهبِ الفقهيَّةِ التقليديَّةِ وخارجَهَا .

أمَّا المهامُّ الحَاضرةُ فهي : العَمَلُ على تقويةِ مؤسَّسات التعليم والفتوى وتَجديدها ، وانفتاحِها أكثر على الجمهور . والعملُ على استعادة الحوار بين التيَّارات الثلاثة على أَسَاسِ الثَّوابتِ التَّاريخيَّةِ لأَهْلِ السُّنَّةِ . والعملُ أولًا وأخيرًا على تصحيحِ النَّظْرةِ إلى العَالَم والعلائقِ به . وهذه المهامُّ الثلاثُ هي التي يمكن بها إعادةُ تشكيلِ أَشْعَرِيَّةٍ ناهضةٍ تملكُ أسبابًا للبقاء والتجدّدِ والسَّواد :

فَيَا دَارَهَا بِالخَيْفِ إنَّ مَزَارَهَا قَرِيبٌ وَلَكِنْ دُونَ ذَلِكَ أَهْوَالُ

تعليقات ومداخلات

محمد عبد الفضيل القُوصي :

أوَّلًا : أَنَا أُرِيد أَنْ أفهمَ مَاذا تُرِيدُ بِالتَّجديدِ في العقائدِ ، فيما يتعلّقُ بالجوانبِ السياسيّة ونظرية الإمامة ؟ مثلما قال خالد أبو الفضل ـ وأنا أؤيده في هذا ـ ولكن نحن لدينا إلهيّاتٌ ونبوّاتٌ وسمعيّاتٌ ، وهي عقائد قائمةٌ على القَطْعيّةِ ، فمَا مجالُ التجديدِ فيها ؟ كيف تُطالبني بالتجديدِ في هَذه الأصولِ ؟ إمّا أنْ أُجدّدَ فأخرجَ عنهَا ، وإمّا أنْ أُجدّدَ فأَنْحَرِفَ عنها ، وكلا الأمرين في غاية الخطورة . هل تُريدني أنْ أُجدّدَ كَمَا جَدّدَ (س) و(ص) من الذين لَنْ أذكرَ أسماءهم ؟ ! أعتقدُ أنَّ دَعْوَةَ التحديثِ في المذاهبِ العقديّة دَعْوةٌ تحتاجُ أَنْ تُراجِعَ نفسَك فيها . **هذه واحدة** .

الأمرُ الثاني : أنت تقول : إنَّ السَّلَفيّةَ طغَتْ وسَكَتَ الأشاعرة ! نعم سكتُوا ، ولكنني أقول لكَ : إنَّهم سكتوا لأمرين ؛ أولًا : لأنَّ مُناهضيهم قد أثاروا مسائلَ عقديّةً مدفونةً في بطون الكتب ، مثل : مسألة التُزول ، والاستواء ، والجلوس ، والأطيط ... وما إلى ذلك . كلُّ هذه المسائل تُعْرَضُ الآنَ على شَاشاتِ التليفزيونات والفضائيّات . بالله عليك ، كيف أخلط بين هَؤلاء وغيرهم ؟ الذينَ فعلوا ذلك هُم الذينَ ارتكبوا الجُرم . و الأشاعرةُ ـ وقد يوافقني أستاذنا عبد الكبير العلوي في هذا ـ واقتداءً منهم برأي أبي حامد الغَزَاليّ في «إلجام العوام عن عِلمِ الكلام» ؛ لجئوا إلى الصَّمت ، حيثُ ذهبَ الإمامُ الغَزَاليّ إلى أنَّ اشتغال العامةِ بشيءٍ من المعاصي البدنيّة أفضلُ من اشتغالهم بعلم الكلام .

الآن المسألة لم تصبح من الثقافة فحسب ، لقد أصبحت بابًا للدراسات

حول العقائد، وتتمُّ مناقشتُها على مرأى ومسمعٍ مِنَ النَّاسِ، وفي شاشات التليفزيونات. وهذا أمرٌ خطيرٌ جدًّا؛ لأنَّ الخِلاف بات بين إيمانٍ وكُفْرٍ؛ ولهذا لم يُدخل الأشاعرة أنفسهم في مثل هذه المسائل، ويناقشوها على شاشات التليفزيونات. وهذا أمرٌ بمقدورِ الأشاعرةِ، لكنّنا نَجْفُلُ منه، لأنَّنا نعتقدُ أنَّ الضررَ منه أكبرُ مِن النَّفْعِ، وحبّذا لو نَهجَ هؤلاء نهجَنا نفسَه.

الأمر الثَّالث: الذي أريد أنَّ أقوله هو أنَّ مذهبَ الأشاعرة، وإنْ كانَ لا يبرزُ للنَّاسِ باسْمِ الأشاعرةِ، إلا أنَّه بَارزٌ في الحديثِ، وبَارزٌ في التَّفسير، وبارزٌ في أصول الفقِه، وبارزٌ في كل شيءٍ مِن عُلومِ الإِسْلامِ دُونَ أنْ يُسمّى باسم الأشاعرة. إِذَنْ فالمذهبُ الأشعَريّ حاضرٌ؛ حَاضرٌ لَدَى المفسّرينَ، ولدَى الأصوليّين، ولدَى المُحَدّثينَ، ولَدَى اللُّغويّين، وإِنْ لَمْ يأخذ هذا العنوان، وشكرًا لكم.

صابر عبد الدايم:

لي سؤالان سأطرحهما بإيجاز:

السؤال الأول: هل هناك استراتيجيّةٌ عِلْميّةٌ مَدْرُوسةٌ للتوفيقِ بينَ جَنَاحَي الأُمّة: السُّنّةِ والشِّيعَة؛ لنبذ الغُلوّ والتَّطرّفِ؟

السؤال الثاني: كيفَ يقومُ مَنْهجُ الفكرِ الأشعَريّ الوَسَطِيّ بالتَّقْريبِ بينَ دُعَاةِ الغُلوّ والتَّطرّفِ على أيِّ مستوى فكرى معاصر، وبين دُعَاةِ التحرُّرِ مِن أَسْوَارِ الفكر الغَيبيّ، وهم كثيرون موجودون في ثقافتنا المعاصرة؟ وشكرًا.

رضوان السيد:

- سَأُجيبُ بإيجاز: عِلْمُ الكلامِ الأشعَريّ مِثْلُ السَّلَفيّةِ، مَا عَادَ يَصْلُحُ

الآن، ومُشْكلاتُ النّزولِ وغَيْرُهَا مِن هذا الكلامِ الفَارِغِ - الذي يتشاجرُونَ عليه كُلّ يَوْمٍ، ويُكَفِّرُون بعضَهم بعضًا - هذا كَلامٌ فارغٌ. حتى إنّهم في القرن الثّامن اشتَحَوا مِنْهُ وسجنوا ابن تَيمِيَّة مِن أجْلِه؛ فلذلك هذا عيبٌ. أمّا الكلامُ الأشعَريّ فقائِمٌ - على الأقلّ مِن جِهَةِ الوُجودِ الطبيعيّ - عَلى أسَاسِ الجَوْهرِ والعَرَضِ، وكيف وُجِدَا وكلُّه مأخوذٌ عن أرسطو؟ والآن انْهَارَ هذا العَالَمُ الطَّبِيعيُّ، ومَسْأَلةُ الذَّاتِ والصِّفَاتِ لَمْ تَعُدْ مطروحةً، كقولنا بجوازِ رُؤْيةِ أَعْمَى الصِّين بَقّةً بالأندلسِ، هَلْ هذا يَجوز قوله الآن؟ هذا ضمن عقيدة الإمام الصّابوني!

أُرِيدُ أَنْ أقولَ: إنَّ كثيرًا مِنَ الأمور التي يقومُ عليها الفكرُ الأشعَريّ، سواءٌ البِنْيةُ المنْطِقيّةُ، أو الموضوعات، أو طَرِيقةُ الاستدلال، بَاتت قديمةً. حتى السَّلَفيّةُ هُناك تجديدٌ لديها لِنَفْسِهَا؛ بينما الأشعَرِيَّة مَا تزالُ قائمةً على مَا كانت عليه من المُتونِ نفسِها، فقط يُحدِّثُونَ اللُّغةَ في الكُتبِ المدرسية.

كانت مدرسة «علي سامي النشّار» قد بدأت بالتجديدِ، لكن اشتغلت على تاريخ الفِكْر، مَا اشتغلت على الأشعَرِيَّة بوصفها مذهبًا يُعَلِّمُ للصّبْيَانِ، ويُعَلِّم للنَّاسِ. يُعلِّمُ الطُّلابَ: مَا هي رُؤْيتها الجديدةُ لِلعَالَم؟ مَاذا تفعلُ؟ مَا هي رُؤْية أهل السُّنَّة والجماعةِ؟ السَّلَفيّةُ ليست عندها رُؤْيةٌ للعَالَم حتى الآن، ولا أملَ فِي ذلك مَا دامت جماعةُ الوَلاءِ والبرَاء مُتحكِّمِينَ فيهم، لا يُوجد إلَّا الأشعَرِيَّة يُمكن أنْ تفعلَ ذلك.

ولهذا بدأَ النَّاسُ يتحدّثونَ عن المُعتزليّة الجديدة؛ لأنّه ليست لدى الأشعَرِيَّة رؤيةٌ للعَالَمِ، كيف كانت الدارُ في كُلِّ كتُبِنا؟ دَارُ إيمانٍ ودارُ كُفْر؛ ما الذي يحدثُ الآن؟ الفقهاءُ اشتغلوا كثيرًا، والمُتكلِّمُون لم يشتغلوا، وَفِقْهٌ بِدُونِ كَلامٍ غيرُ صَحيحٍ؛ لأنَّ الفقهَ لا يمشي بدون كلام،

ولا يمكنُ على الإطلاق إنْ لم يَكُنْ مُؤَسّسًا على اعتقادِ عَنْ عَلاقتِكَ بالله .

الفِقْهُ يشتغلُ على علاقة الناس بعضِهم بِبَعْضٍ ، وعِلْمُ الكَلامِ يشتغلُ على علاقةِ النَّاسِ باللَّه تعالى ؛ لذلك هذه الدعوات أوّلُ مَنْ قَالَ بها سُنيٌّ حَنَفيّ في الهند ، هو شبلي النُّعماني .

قال : تَعَالَوْا نُنْشِئُ علمَ كَلامِ جديدٍ ، واستلَمهُ الإيرانيُّون ، وصار لهم الآن ثلاثين أو أربعين سَنَةً يعملون فيه ، ولم يمشِ عندنا .

أنا لا أقول : إنَّهُ يجبُ الجدلُ معَ الوهابيّةِ ، لا ، بل بالعكس ، فالجدل معهم غيرُ مُفيدٍ ، بل يزيدُ الأحقادَ والحزازاتِ . لقد اختصرتُ في كلمتي جدًّا لأجل ضيق الوقت ، وكُنْتُ قد مررتُ بحلقتَيْنِ أو ثلاثِ مِن حَلقَاتِ الجَدلِ بينهما في العِشْرينيات والثلاثينيّات والأربعينيّات ، التي قام بها وفعَلها : محمد زاهد الكوثري ، ومصطفى صبري ، والدجوي ، وعبد الله دراز . تجادلوا مع سَلَفيّينَ مِصْريّينَ ، وسَلَفيّينَ سُعُوديّين ، وجادلُوهم جِدَالًا شديدًا . لكنّهُ كانَ جِدالًا في المسائل التاريخية ، وهذا أمرٌ مشروع ـ واحد يشتُمُك تَرُدُّ عليه ـ ولكن بطريقةٍ مُهذَّبة ، ليس بطريقته نفسها ، لَيْسَ بِطَريقةٍ تكفيريّة .

الذي أقوله : إنَّ ما أصَابَ الأشعَرِيَّة في مقتلٍ ـ وأَنَا أُقَرِّرُ وَاقعًا ـ كانَ بسببِ شَرَاسةِ الهُجُومِ عليها من السَّلَفِيِّين ، ومن المُحْدَثينَ «أهل الحداثة» ، حتى على المستوى الأكاديمي ، لم تَعُدِ الأشعَرِيَّة تحظى بما كانت تحظى به ، يعني : أنك تَجدُ عشرات الدِّراسات يوميًا والمقَالات عَنْ واحدٍ شيعيٍّ أو معتزليٍّ مَنْسيٍّ ، لكنّكَ لا تجدها عن أشعريٍّ .

الإمام الأشعري وواقعنا المعاصر

عبد الكبير العلوي المدغري

الحمدُ للهِ وَحْدَه، والصلاةُ والسَّلامُ على مَن لا نبيَّ بعده، وعلى آلِه وصَحْبه أجمعينَ، وبعد...

نُصِرُّ نحنُ في المغرب على أنَّنا أشاعرةٌ ونذكرُ عَقْدَ الأشْعَرِيِّ في الثُّلاثيَّة التي تَرسم معالم شَخصيَّتنا الدِّينيَّة والتي أشار إليها النَّاظِمُ بقوله:

فِي عَقْدِ الاشْعَرِي وَفِقْهِ مَالِكِ   وفِي طَرِيقَةِ الجُنَيْدِ السَّالِكِ

وهذا الوَصْفُ رُبَّما انْطَبَق على أسلافنا، أمَّا نحنُ في هذا العصر فَنكتَفي بترديد الشَّهادتين دليلاً على انتمائنا لدين الإسلام، ولا يَعْرِفُ معظمنا عن عَقْدِ الأشْعَرِيّ ولا عن الإمام الأشْعَرِيّ الذي ينعقد هذا المؤتمر الحافل لتخليد ذكره شيئًا.

عقدُ الأشْعَرِيّ لا وجود له في حَياتِنا المُعاصرة إلَّا عندَ نُخبة من الدَّارسين المُتخصِّصين، أو عند السِّياسيِّين الذينَ يذكرون أنَّنا مالكيةٌ و أشاعرةٌ عندما يُريدون التَّعبير عن رَفْضِهم لمذاهب المُتطِّرفين من الجماعات الإسلاميَّة أو لمذاهب الشِّيعَة والوهَّابيَّة وغيرها.

وفي المَغْرب ما تزالُ إشاراتٌ إلى العَقيدةِ الأشْعَريَّة في مَناهج التَّعليم العَتيق والعموميّ، في حين لا يعرفُ معظم النَّاس عن الأشْعَرِيِّ ومَذْهَبه إلَّا ما تعرفه العَجوزُ عن عِلْم الطِّبِّ الحَديث، وأظنُّ ظنًّا أنَّ سائرَ الدُّول التي تنتمي إلى المَذْهب الأشْعَرِيِّ لا تختلف عنَّا في هذا الجَهْل العام.

الإمام الأشْعَرِيُّ هو أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي البِشر إسحق الأشْعَرِيُّ، جدّه الصَّحابيّ الجليل أبو موسى الأشْعَرِيُّ. ولد في البصرة سنة ٢٦٠هـ، وسكن بغداد، وتوفِّي بها سنة ٣٢٤هـ، على الأصحِّ. وكان زاهدًا يأكل من غَلَّة ضَيْعَة وقفها جَدُّه بلال بن أبي بُردَة بن أبي موسى الأشْعَرِيّ على عَقِبه، وكانت نَفَقَته في كُلِّ سَنةٍ سَبْعةَ عَشَر درهمًا. والأشعري نِسْبةٌ إلى «أشْعَر» وهي قبيلة مشهورة باليمن من أولاد سبأ.

وقد أثنى رَسولُ الله ﷺ على الأشَاعِرَة: ومن ذلك ما رُوي عنه ﷺ: «إنَّ الأشْعَرِيِّين إذا أرْمَلوا في الغَزْوِ أو قلَّ طعامُ عِيالهم بالمدينةِ جَمَعوا ما عِنْدهُم في آنيةٍ واحِدَة، ثُمَّ اقتسمُوه بينهم بالسَّويَّة، فُهم مني وأنا منهم». رواه البخاري ومسلم في الصَّحيح عن أبي كرب؛ وقد بَرَع أبو الحَسَن الأشْعَرِيُّ في مُعْظَم العلوم والفُنون، وألَّف فيها التآليف الحَسَنة، في الجَدل والرَّدِّ على أرسطو في كتابه «السَّماءُ والعالم»، و«الآثار العلوية»، والرَّدِّ على الدَّهرية والمجوس والمشَبِّهة والخوارج والمعتزلة، وهو مُؤرِّخ للفِرق الكلاميَّة لا يُشقُّ له غُبار، وأحسن كتُبه في ذلك كتابُ «مَقالات الإسلاميِّين». قال ابن خَلِّكان: «هو صاحبُ الأُصُول، والقَائم بنُصرة مَذهب السُّنَّة، وإليه تُنسب الطَّائفة الأشْعَرِيَّة ...». ذَكَر له المؤرِّخون ما يَقْرُب من مائة كِتاب. ومن المُفيد هنا أن نلقي نَظْرةً سريعةً على نشأة المذاهب والفِرق في الإسلام.

لقد سَلِمَ الصَّدر الأوَّل من الخَوض في قَضايا علم الكَلام فلم يسأل أحدٌ من الصَّحابة رَسولَ الله ﷺ عن شيءٍ ممَّا وَصَفَ به رَبَّه، بل كُلُّهُم فهموا ذلك وعَقَلوه في يُسر، فسكتوا عن الكلام في الصِّفات، ولم يُفرِّق أحدٌ منْهم بين صِفة ذاتٍ وصِفة فعلٍ، فأثبتوا ما أطلقه الله سبحانه على نفسه من

الصِّفات والوَجه واليد ونحو ذلك، مع نَفْي مماثلة المخلوقين، ولا عَرفوا الطُّرق الكَلاميَّة ولا وَسائل الفَلْسفة[١].

ثُمَّ نبَتَ في القرن الأوَّل رجلان شغلا النَّاس بما لم يَكونوا يعرفونه؛ أمَّا أحدهما فرجلٌ نَصْرانيٌّ من أهل العِراق يُقال له سَوسَن، أظهر الإسلام وصحب معبد بن عبد الله الجُهنيَّ البَصْري، ونَفَثَ في صدره سُمُومه، وعلَّمه القول بالقَدَرِ وزيَّنه له. فكان مَعْبَدٌ هذا أوَّل من قال بالقَدَرِ في الملَّة المُحمَّديَّة. وقَدِم المدينة فأفسد بها الناس.

وأما الثَّاني فهو عبد الله بن سَبأ اليَهوديُّ الأصل، أوَّل من أحدث القَول بوصيَّة رسول الله ﷺ لعليٍّ بالإمامة بالنَّصِّ، وأوَّل من أحدَث القَول برجعَة عليٍّ كَرَّم الله وجهه إلى الدُّنيا بعد مَوْته، وبرجْعَة رَسول الله ﷺ أيضًا، وأوَّل من أحدث القول بأنَّ عليًّا ﷺ لم يُقْتَل، وأنَّه لا يزال حيًّا، وأنه يسكُن السَّحاب، وأنَّ فيه جُزءًا إلهيًّا، وأنَّه لا بُدَّ أنْ ينْزل إلى الأرض فَيمْلأها عَدلًا كما مُلِئَتْ ظُلمًا.

وفي القرن الأوَّل أيضًا انفْصَلَت شُعْبَة من شِيعة عليٍّ بن أبي طالب وناصَبتْهُ العَدَاء، وهؤلاء هم الخَوارِج. واستَشْرَى شَرُّهُم، وصَاروا فرقةً كبيرةً خَلَطُوا شُؤون الدِّين بشؤون الدَّولة، وكانت لهم أقوالٌ في أُصُولِ الدِّين وفُروعه، وفي الخُروج على الدَّولة والانتفاض على الأُمرَاء، وفي مُرتكِب الكبيرة وأنَّهُ كافرٌ ومُخلَّد في النَّار، إلى غير ذلك.

وفي أُخْريات القَرن الأوَّل ظَهرت فرقة المُعْتزِلة بظُهور جَهْم بن صَفوان الذي قال بأنَّ عِلْم الله مُحْدَث والقُرآن مخلوق، وأنَّ لمقْدُورات الله وعِلْمِه

---

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين ٨-٩.

غَاية ونهاية ، إلى غَيْر ذَلِكَ من الأقوال التي أحْدَثَت رَجَّة في العَقْل المسلم .

ثُمَّ ظَهر منهم واصلُ بنُ عَطاء الذي قال بأن مُرتكِب الكَبيرة ليس مؤمنًا ولا كافرًا ، وأنَّه في منزلَة بين المنزلَتَيْن ، فطرده الإمام الحَسَنُ البَصْرِي من مجلِسِه ، فاعتزَل عنه وجلس في ناحية من المسجد وانْضَمَّ إليه آخرون فقيل لهم المُعْتزلة .

وكان من كِبار أئمتهم عَمرو بن عُبَيد المُتكلِّم الزَّاهد ، وكان شيخ المُعتزلَةِ في وَقْته ، أخَذَ عنه بِشْرُ بن المُعْتَمِر ، وأبو الهُذيل العلَّاف ، وعن هذا الأخير أخذ إبراهيم بن سيَّار المعروف بالنَّظَام وغيرهم من أئمة المعْتَزِلَة .

وكان من أئمَّتهم أبو علي الجُبَّائيّ الذي أخَذ عنه شيخُ أهل السُّنَّه والجَماعة أبو الحَسَن الأشْعَرِيّ ، ثم اكْتسَحتِ الفِكر العربيّ الإسلاميّ أفكارٌ دخِيلةٌ أخْرى جَاءَت عن طريق الاطِّلاع على مَقالاتِ الفَلاسفة وأرباب المِلَل والنِّحل ، وحاجَة كُلِّ فِرْقَة إلى الاستدلال بما تجِدهُ عِندَ هؤلاء وهؤلاء من تَفريعاتٍ وتَخْريجاتٍ وحُجج عَقليّة ، وإن كانت بَعيدة كل البُعد عن جوهَر الإسلام وحَقِيقَته .

وكان المُعتزلةُ أوَّل من استَعان بالفَلْسفة اليُونانيّة وكانوا يُغَلِّبون العَقْل على النَّقل فَتاهوا في متاهاتٍ سَحيقة وأضَلُّوا النَّاس زمنًا طويلًا ، وأعانَهُم على ذلك تَمكُّن أئمَّتهم من عِلْم الكَلام ، وقُدرتهم على الجَدل والمُناظرة ، كما أعانهم اتِّصالُهم بالخُلفاء ، واسْتغْلالُهم للدَّولة في التَّمكِين لمذهبهم ومُطَاردَةِ خُصُومهم وتسليطها عليهم بالسَّجن والتَّعذيب والقَتْل .

ولقد كان الإمامُ أبو الحَسَن الأشْعَرِيّ مُعْتزليًا ، بل من كِبار عُلماء المُعتزلة وأئمَّتهم ، وتَمكَّن منه الاعْتزال مُنْذُ صِغَره عندما تَزوَّج شَيخُ المُعْتَزِلَة أبو علي

الجُبَّائِيّ أمَّهُ بَعْدَ وفَاةِ والدِه ، ولكنَّ الله تَبارَكَ وتَعالى ألْهَمَهُ رُشْدَهُ وأخَذَ بِيَدِهِ ورَجعَ به إلى الاعْتِصَام بكِتَابِ الله تَعالى وسُنَّة رسولِه ﷺ وأصْحابِه المرْضِيين ، وما كان عليه السَّلَفُ الصَّالح من أئمَّة الحديث ، فقَام ﷺ بمراجعة شَاملةٍ لمسارِهِ العلميّ ، ولأفكاره ومَواقِفه بعَفْويَّة وتِلْقَائيَّة وبدوافع إيمانيَّة صِرفة ، فأدَّاه ذلك إلى الانسلاخ من مذهب المعتزلة والتبرؤ منهم ، وإعلان ذلك على الملأ واختيار طريق التَّوسُّط والتَّوفيق بين النقل والعقل .

وممَّا أعانه على ذلك ، ما كان يتوفَّر عليه ـ رحمه الله ـ من العِلْم بالجدَل وأُصُول المُناظرة ، فاسْتطاعَ أن يَدْرأ به في نُحورِ أهل الباطِل ، ويردَّ كَيدهم ، ويَنْصر مَذْهب أهل السُّنَّه والجماعة . وقد رووا أنَّه ـ رحمه الله ـ لمَّا تبحَّرَ في كلام الاعتزال وبلغ غايته وقع في صدره شيء ممَّا كان عليه من العقائد . قال مُتحدِّثًا عن هذه المعاناة النَّفسيَّة والفكريَّة التي حدثت له : « فقمتُ وصَلَّيت رَكْعتَين ، وسَألْتُ الله تعالى أنْ يَهْديني الطَّريق المُستقيم ، ونِمتُ فرأيْتُ رسولَ الله ﷺ في المنام فشكوتُ إليه بعض ما بي ، فقال لي رسول الله ﷺ : عَليك بسُنَّتي ، فانتهيت ، وعارضتُ مسائل الكَلام بما وجدتُ في القُرآن والأخبار فأثبتُّه ، ونَبذت ما سِواه » . وقد لخَّصَ لنا ابن عساكر الدِّمشقي في كتابه « تَبيين كَذِب المُفتَري فيما نَسَبَ إلى الإمام أبي الحسَن الأشْعَرِيِّ » مذهبَ الإمام أبي الحسن أحسنَ تَلخيصٍ في بضع صفحات (١٥٨ـ١٦٣) . وسَاق أمثلة تُلقي ضوءًا كاشفًا على التَّوسُّط والاعْتدالِ في مَذهب الإمام أبي الحسن الأشْعَرِيّ ومما قاله في ذلك : « كتبَ إليَّ الشَّيخ أبو القَاسم نَصْر بن نَصْر الواعظ يخبرني عن القَاضي أبي المعالي بن عبد الملك ، وذكر أبا الحَسَن الأشْعَرِيّ ، فقال نَضَّر الله وجْهه وقدس روحهُ ، فإنه نَظَر في كُتب المُعتزلة ، والجَهْميَّة ، والرافضة وأنَّهم

عَطَّلوا وأبطلوا، فقالوا لا عِلم لله ولا قُدرة ولا سَمع ولا بَصر ولا حياة ولا بقاء ولا إرادة وقالت الحشويَّة، والمجسِّمة، والمُكيِّفة المُحَدِّدة: إن لله عِلمًا كالعلوم وقدرةً كالقُدَرِ، وسمعًا كالأسماع وبصرًا كالأبصار. فسَلَكَ ﷺ طريقة بينهما فقال: إنَّ لله سبحانه وتعالى عِلْمًا لا كالعلوم وقَدرةً لا كالقُدر وسمعًا لا كالأسماع وبَصرًا لا كالأبْصار».

وكذلكَ قال جَهْمُ بن صَفوان: «العَبدُ لا يَقْدِر على إحداث شيءٍ، ولا على كَسب شيء». وقالت المُعتزلة: «هو قادر على الأحْدَاث والكَسْب معًا». فسَلكَ ﷺ طريقةً بينهما فقال: «العَبد لا يقدرُ على الإحداث ويقدرُ على الكَسب، ونَفى قُدرةَ الإحداث وأثْبَتَ قُدرةَ الكَسْب».

وكذلك قالت الحشَويَّة المُشبِّهة: «إنَّ الله سُبحانه وتعالى يُرى مُكيَّفًا مَحدودًا كسائر المرئيَّات». وقالت المُعتزلة والجَهْميَّة، والنَّجَّاريَّة: «إنَّه سُبحانه لا يُرى بحالٍ من الأحوال». فسَلَكَ ﷺ طريقةً بينهما فقال: «يُرى من غَير حُلول، ولا حُدود، ولا تكييفٍ كما يَرانا هو سُبحانه وتعالى، وهو غيرُ مَحدودٍ ولا مُكيَّف فكذلك نَراه». وهكذا سَلَكَ الإمام أبو الحَسَن الأشْعَرِيُّ طريقًا مُميَّزًا وسطًا بين أقْوال الفِرق، معتمدًا على الكِتَابِ والسُّنة وأقوال السَّلَف، ومُؤيِّدًا قوله بما يدلُّ عليه البُرهان العقليُّ ويَفرضه المنطق[1]. وقد لخَّصَ ﷺ مذهبه بوضُوحٍ كامل في كِتابه «الإبانة» وكتابه «مقالات الإسلاميِّين»، وغيرهما من كُتبه القيِّمة فقال:

«قَولنا الذي نقول به، وديانتنا التي نَدينُ بها: التَّمسُّك بكتاب الله وسُنَّة نبيِّه ﷺ، وما رُوي عن الصَّحابةِ والتَّابعين وأئمَّة الحديث، ونَحنُ بذلك

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري.

مُعْتصِمُون ، وبما كان عليه أحمدُ بن حَنْبل ـ نضَّر الله وجْههُ ورَفعَ دَرجته وأجزل مَثُوبَتَهُ ـ قائلون ، ولمنْ خالَفَ قَوْله مُجانِبون ...» .

وقد أساءَ بعضُ الباحثينَ فهم مُراد الإمام الأشْعَرِيّ في هذا القول وتَوهَّمُوا أنَّه تَخلى عن البُرهان العَقليّ ، ورجعَ على الاكتفاءِ بدليل النَّص من الكِتاب والسُنَّة . ورتَّبوا على ذلك أنَّ عقيدة الإمام الأشْعَرِيّ مرَّت بثلاثِ مراحل : المرحلة المُعتزليَّة ، ومرحلة الجَمْعِ والتَّوسُّط ، والمرحَلة الحنْبَليَّة القَائمة على التَّمسُّك بالكتابِ والسُّنَّة ، وأقوال السَّلَف من الصَّحابة والتَّابعين ؛ وهذا الفَهْمُ لا يستقيمُ مع الأقوال التَّفصيليَّة للإمام الأشْعَرِيِّ في القَضايا والمسَائل العقديَّة والتي سُقْنَا أمثلة عنها منذ قليل .

وإنَّما الْتبسَ عليهم الأمرُ عندما لم يذكرِ الإمام الأشْعَرِيُّ العَقْلَ والتَّأويل في بيان مَذْهبه ، واكْتَفى بالتأكيد على تَمسُّكه بالكِتَاب والسُّنة وأقوال السَّلَف ، وما كان عليه الإمامُ أحمدُ بن حَنبل ، ولو الْتَفتُوا إلى أنَّ الكِتاب والسُّنة ، وأقوال السَّلَف هي المتنُ والأصل ، وأنَّ العقل في مذهب الإمام مُؤيِّد والتَّأويل شارح للمتن ، وأنَّ الإمام الأشْعَرِيَّ الْتَزَم بهذا المنهج التَّوفِيقي بين النَّقل والعَقْل في مُعالجته للمسَائِل العَقديَّة ، ولم يُلغ العَقْل أبدًا ، وأنَّه فقط قدَّم عليه النَّص ، واستعانَ بالعَقْل على البُرهان ؛ إعْمالاً للنَّص نفسِه الذي يَحثُّ النَّاس على التفكُّر والتدبُّر في آيات الله ، ويطلب البُرهان ، ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ...﴾ [البقرة : ١١١] ، ولو فَعلوا ذلك لأحسنوا فَهم مَذهب الإمام ، وأكبر دليل على ما ذَهبنا إليه هو أنَّ جَميع أئمَّة المذْهب ، وأقطابه سَاروا على هذا النَّهج والتزموا به .

أمَّا عن دُخول المذهبِ الأشْعَرِيّ إلى المَغْرب فيكادُ البَاحِثُون يُجمِعون

على أنَّ دخُول هذا المذهب المبارك إلى الغَرب الإسلامي كان في القَرن الرَّابع الهجري، ويَذكرون أسماء يَظنُّون أنَّ أصحَابها هُم الذينَ كان لهم الفَضلُ في ذلك، ومنهم دراس بن إسماعيل المتوفى ٣٥٧هـ، الذي احْتكَّ ببعض أقطاب المذهب، وألَّف رسالةً في الدِّفاع عنهم، ولكنَّهم يَكادون يُجمعُون على أنَّ المذهب دَخلَ على يد أبي الحسن القابسي المتوفى ٤٠٣هـ، وانتشرَ على يد الإمام أبي بكر البَاقِلّانيّ المتوفى في السنة نفسها، ثُمَّ على يد تلاميذه من أمثال أبي عُمر الطَّلَمَنْكيّ المتوفى ٤٢٩هـ، وأبي عمران الفاسي المتوفى ٤٣٠هـ، وأبي الوليد الباجي المتوفى ٤٧٤هـ وغيرهم.

وما زال مُستمرًّا إلى يومِنا هذا، ويحتاجُ فقط إلى التَّعريف به وتقوية مادته في مناهِج التَّعليم، ونَشره في حُلَّة مُبسَّطة بين العُلوم، في إطار ما نُسمِّيه بمحو الأميَّة العقديَّة، والذي انتبه إليه أسلافُنا من عُلماء المذهب، فعدّوا العِلم بالعقيدةِ فرضَ عينٍ في حقِّ جميع المُسلمين والمُسلمات.

ونعودُ إلى الحَديثِ عن الإمَام الأشْعَرِيِّ ودَوره في واقِعنا المُعاصِر، ونتساءلُ: هل يَحتاجُ واقعنا المُعاصر إلى تلكَ المباحثِ التي خَاض فيها الإمامُ الأشْعَرِيّ عن الله الموجود غير الفَاعل في الأزل، والموصُوفِ بصفَاتٍ وجُوديَّة أزليَّة زائدة على ذاته، وعن أفعال الإنسان الإراديَّة، وأنَّه مَخلوقٌ بها، وعن الحُسن والقُبح في الأشياء، هل هو ذاتيٌّ أم شرعيّ؟ وهل إرادةُ الله عامَّةٌ بحيْثُ يُريد الخيرَ والشَّر الموجود في هذا العالَم جميعًا، أم أنَّه لا يُريد إلا الخير؟ وهل قدرةُ الإنسان خَالقةٌ أم كاسبةٌ؟ ... إلخ.

لقد انْحسرت في عصر العَولمة دائرة الفَلْسفة، وأصبحت ترفًا فكريًّا، وانزاحت من مجال النَّظَر المُجَرَّد، وارتبطَت ببعض العُلوم الوضعيَّة، فظهرَ ما سُمِّي بفلْسفة القَانون، وفَلْسفة الاجتماع، وفَلْسفة اللُّغة، وفَلْسفة التَّاريخ،

وغير ذلك؛ لأنَّ الفَلْسفة المُجَرَّدة لم تعد تجلُب اهتمام أحد، اللهم إلَّا من باب التَّأريخ لتطورها، والتَّرجمة لأعلامها كتُراثٍ إنسانيٍّ غني.

ونعتقدُ أنَّ مباحثَ العَقيدة وعلم الكَلام بعُمقها، والجدل الذي تثيره قَضاياها، لم تعد في صيغتها التُّراثية صالحةً لزماننا، ولا لمستقبلنا، إلا من حيثُ البحث النَّظري والجدل الفكري. هذا من حيث الرأي، ومن باب الاستسلام للواقع، واليأس من هذه الأمَّة التي لم يعد يشغلُ عقول عوامِّها ومثقَّفيها الجُدد، أن يكون القرآن مثلًا مخلوقًا أو غير مَخلُوق، أو أن تكون لله صفاتٌ على مذهب الأشَاعِرَة أو على مذهب المُعتزلة.

أما من حيثُ الشَّرع فالأمر يَخْتلفُ؛ ذلك أنَّ عِلْم العَقائد فَرضٌ من فُروضِ الأعيان، بحيثُ يَجِبُ على كُلِّ مسلمٍ ومُسْلِمة بلغ حدَّ التَّكليف وتمكَّن من النَّظر ـ أن يسعى إلى معرفة الله وصفاته، وما يجب له وما يجوز، وما يستحيل في حقِّه تعالى، ويعرف الرُّسل، مُستعينًا على ذلك كلِّه بما ورد في النُّصُوصِ الشَّرعيَّة، وما دلَّ عليه العقل السَّليم المتدبِّر في الآيات الكونيَّة عن اقتناع ودون تقليد.

وهو ما أشار إليه النَّاظم بقولِه:

أوَّلُ واجبٍ عَلى مَنْ كُلِّفا ... مُمَكَّنًا من نَظَرٍ أنْ يَعْرِفا
الله والرُّسْـل بالصِّفاتْ ... ممَّا عَليه نَصَّتِ الآياتْ

فلا يُعْذر أحدٌ بجهْل العقيدة، ولا ينبغي للأُمَّة أن تَسمح بالأُميَّة العَقديَّة، بل يجب مُحاربة الأُميَّة العقديَّة قبل أُميَّة القراءة والكتابة، وسواءٌ كان النَّاس عوامَّ أو غير عوام، فإنهم بوصفهم مُكلَّفين يجب في حقِّهم معرفة الله ورُسُلِه معرفةً علميَّةً سَليمةً منْ كُلِّ شُبهةٍ، وخاليةً من التَّقليد. ويَجبُ على العُلماء

تَعليمهم ذلك وإرشادهم إليه ، وهذا هو ما دعَا إليه الإمام الأشْعَرِي وما أفنَى عُمره في نَشرِه وترسيخه .

وهذه في نظرنا ثَوْرةٌ ثقافيَّةٌ فكريَّةٌ ووجْدَانيَّة ، تَحثُّ الإنسان على المعرفة ، واستِخْدام الفِكر والنَّظر بمُجَرَّد التَّكليف . وبطبيعة الحال فإنَّ ذلك يَسْتتبعُ حصُولَ مَلَكَة النَّظر ، وتَوسيع دائرة المَعرفة لِتستقطب مَعارف وعُلومًا أُخْرى ، فينْشأُ الإنسانُ العَارِف ، والمجتمعُ الحاصِل على الوعي الذَّاتيِّ والكونيِّ .

وبالفعْلِ فإنَّ العُلماء الأشَاعِرَة نشَطَوا في نَشْر مبادئ العَقيدة الأشْعَرِيَّة في أوْساط العامَّة والخاصَّة ، وألزَموا النَّاس بتَعلُّمها واعتِقَادِها بحُجَّة أنَّ النَّظر العَقليَّ شَرطٌ في الإيمان ، وفرضُ عينٍ على كُلِّ مُسلمٍ ومُسلِمة ؛ وهذه مزيَّة تحسب للأشَاعِرَة ، وحسبهم أنَّ ظُهور مَذهبهم وانْتِشاره أدَّى إلى انْحِسَار المَذاهب البَاطلة التي سادَت قبله ، والعَقائد الفَاسدة الدَّخِيلة التي تَسرَّبت إلى الأُمَّة من طَريق اليَهُود ، والمجُوس ، والمروِّجينَ لفَلْسفة الإغريق وغَيْرهم .

وبطبيعةِ الحال ، فإنَّ هذا التَّحرُّك القَوي الذي أقْدمَ عليه الأشَاعِرَة في صُفوف العوامِّ كما في صُفوف العُلماء ، لا بُدَّ أنْ يُثير حساسيَّات الحُكَّام وصَنائعهم في ذلك الزَّمان ، وأن يُخيفَ المذاهب الأُخرى ، وأن يُحرِّك ضدَّهم تيار العُلماء المُتفلْسفين الذين كانوا يَحتكرون المَعارف الفَلْسفية ويَدْعون إلى إلجام العَوامِّ عن مَباحث علم الكَلام ، ويَكفي أنْ نُشيرَ هنا إلى ثَورة « المَهْدي بن تُومَرْتَ » مؤسس الدَّولة المُوحِّديَّة في المغْرب ، والذي اعْتَمد في ثَورته ضدَّ دَوْلة المُرابطين أهْل التَّسليم والتَّفويض ، على نشر العقيدة الأشْعَرِيَّة بين العوام وتَحْريكِهم ضدَّ عَقيدة خُصومِه .

كما نُشير إلى الرَّفْضِ المُطلق الذي اشتهر به أبو الوليد بن رُشْد، وتحريضِهِ الحُكَّام على دُعاة المذْهب الأشْعَرِيّ «وأنَّ من واجب الحُكَّام والسَّاسة المُرابطين منع العَامَّة من ذلك، وأنَّ من الحقِّ الواجِب على مَن ولَّاهُ الله أمرَ المُسلمين أنْ ينهَى العامَّة المُبتدئين عن قِراءة مذهب المُتكلِّمين من الأشْعَرِيِّين، ويَمنْعهم من ذلك غَاية المنع؛ مَخَافة أن تنبو أفهامهم عن فهمها، فيضلُّوا بقراءتها، ويأمرهم أن يقتصروا فيما يلزم اعتقاده على الاستدلال الذي نطق به القرآن ونبه إليه عباده في مُحْكم التَّنزيل»[١].

«وأنَّ كُلَّ مُصِرٍّ على ضَرورة تَعليم عامَّة النَّاس المعتقَدَ الأشْعَرِيّ يعدُّ كافرًا»[٢]. إنَّنا لنَعجبُ من موقف هذا العالم الكبير، وكيف هَانَ عليه تكفيرُ النَّاس، وماذا تَرك مثله لأمثال هذه الجَماعات المُتطرِّفة اليوم، والتي دَأبت على تَكْفير الناس لأتْفه الأسباب؟! على أنَّ عُلماء الأشْعَرِيَّة عَرفُوا كيف يتجاوزن تلك الفَتوى الصَّارمة، واعْترفُوا بخللٍ في المَنْهج سُرعان ما صَوَّبُوه بوسيلتين:

الأولى: عدم تقديم النَّظر على العبادات.

والثانية: عدم فرض النَّظر في العقائد على النَّاس بالإكراه.

كما أنَّهم خَفَّفُوا مِن حِدَّة الإلزام بالنَّظر باسْتعمال عِبارات أكثر قبولًا، مثل الإلزام بمعرفةِ الله، والاكتفاء بالقَصْد إلى النَّظر، أو بما تيسَّر من النَّظر! وكُلُّ هذا لتفادي الأخطار التي أصبحت تُهدِّد أعلام المَذْهب من إحراق كُتبهم، وسَبِّهم والتَّنكِيل بهم. وأيضًا من أجلِ ضَمانِ الاستمرار للمَذهب.

(١) يوسف حنانة: تطور المذهب الأشْعَرِيّ في الغرب الإسلامي ٧٣.

(٢) المرجع نفسه.

ونَعتقدُ أنَّ المنْهج الذي يَقومُ عليه المذهبُ الأشْعَرِيّ، وهو مَنْهج الوسطيَّة، لا يستَدعي كلَّ هذا التَّشنُّج الواصِل إلى حدِّ التَّكفير.

فالإمام الأشْعَرِيُّ، وأتباعه من كبار العُلماء يُولون الأهميَّة الكُبرى للنُّصُوصِ الشَّرعيَّة، وفي الوقت نفسه لا يهملون العقل، ولا يقولون بالتَّقليد في العقائد، ولاسيَّما أنَّ القُرآن والسُّنَّة لم يُهْمِلا العَقل، ولم يُحرِّما النَّظر والاستدلال، فهُم إذًا تَناولوا صِفات الله الواجبة مثلًا، فإنَّهم يُفصِّلون القولَ في كُلِّ صفةٍ، ويَستدلُّون عليها بأدلَّةٍ نقليَّه ثم يُتبعونها بالأدلَّة العَقليَّة، ففي صِفة مُخَالفة الله للحوادث مثلًا يستدلُّون عليها بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ثُمَّ يقولون: إنَّ الله لا يُشبهُ أيّ شيء من المخلوقات؛ لأنَّه لو أشبهها لم يَصِحَّ أنْ يكون خالقًا لها، ولا أنْ تَكونَ هي خَالقة لَهُ؛ لأنَّه كما قال أبو بكر ابن العربي - وهو من كبار أعلام الأشَاعِرَة -: «لأنَّ حقيقةَ المتساوِيَيْن وحدُّهُما: هو ما سَدَّ أَحدهما مَسَدَّ الآخر ونابَ مَنَابه».

فمنهجُ الإمام الأشْعَرِيِّ هو المُزاوجة بين النَّصِّ والعقْل، أو هو «مُحاولة إدراك النَّص في ضَوء العقل، أو السَّير وراء العقل في حُدودٍ من الشَّرع؛ لأنَّ العقل إذا تُرِك وشأنه اتَّبَعَ هواه ولكنَّه بالشَّرع يتَّبع هُداه»[1]. وقد لخَّص الأستاذ حَمُّودَة غُرابَه كلام الأشْعَرِيّ في بيَان المنهج بقوله: «يقولُ الأشْعَرِيُّ: إنَّ الْتزام حرفيَّة النَّص، وتَحريم استعمال العَقْل في تأييد ما وَرَدَ به من حقائق، أمرٌ خاطئ لا يقول به إلا كَسولٌ أو جَاهل»، ثم يُتْبع ذلك قائلًا: «ومع هذا فالجري وراء العَقل غير مَحُوطٍ بسياج من الشَّرع وبخاصَّة في الآراء التي تَتَّصِلُ بالعَقيدة، أمرٌ خاطئٌ أيضًا، بل يعتبرُ أشدَّ خطأً وأكثر

(١) حَمُّودَة غرابه: أبو الحسن الأشْعَرِيّ.

خَطرًا . وإذًا فمن الخير للحقِّ في ذَاته وللجَماعة التي تَعمل على اكتشافه أنْ تَتَّخِذَ من ذلك منهجًا وسطًا يزاوجُ بين العقْلِ والنَّص ...» .

ونحن لا نتَّفق مع الأستاذ حَمُّودَة غرابه الذي عدَّ هذا المنْهج نظريًّا وبعيدًا عن التَّطبيق بدعوى فَساد القَول بأنَّ واحدًا من العَقل أو النَّص هو الضَّابط أو المرجِّح إذا تعارضا ؛ لأنَّ هذا التَّعارض والتَّناقُضَ لا نتصوَّره في منْهج قَائم على التَّوسُّط ، أي الجمع بين النَّصِّ والعَقل جمعًا يمنعُ التَّعارُض ، وهو ما اختارهُ الأشَاعِرَة عندما قالوا : بـ « أن النَّقلَ الوارد في المُمتنعات العَقليَّة يَجِبُ تأويلُه لتَقَدم العَقْل على النَّقل » .

وامتاز الإمام الأشْعَرِيُّ ومنْهجه بميزة أخرى اقْتَضَتْها ضَرورةُ توجُّهه إلى العَوام والخاصَّة على السَّواء ، فسعى إلى أن يَجعلَ منْهجه قائمًا على سُهولة التَّناول ، وتَقريب المعاني ، والتزم عُلماء المذهب بهذه المنهجيَّة ، حتى إنَّ بعضهم في بلدان المغرب العربي حرَّروا العقيدة الأشْعَريَّة باللِّسان الأمازيغي وكانوا يأتون كلَّ قومٍ بلغتهم .

وأيضًا فإنَّ الإمام الأشْعَرِيّ في مُحَاضراته ورَسائله وكُتبه اعتمدَ منهج التَّدرج اسْتِلْهَامًا من حديث رسول الله ﷺ حين بعَث مُعاذ بن جبل ﷺ قاضيًا إلى اليَمن فقال له : « إنَّك تَقْدَمُ على قوم من أهل الكتاب ، فليكُن أوَّلَ ما تَدعُوهم إليه عبادةُ الله ، فإذا عَرفوا الله فأخبرهم أنَّ الله فَرضَ عليهم خَمس صَلوات في يومهم وليلتهم » الحديثَ .

وهكذا كان الإمام الأشْعَرِيّ يَتَّجِهُ إلى مُخاطبة النَّاس بالنَّظر في مَعرفة الله - عزَّ وجلَّ - من حيثُ وجوده ، وكيفيةُ إثبات ذلك ، ومن حيث صِفَاته وأفعاله سُبحانه ، والاستدلال عليها بآياته في الكونِ ، وما يَقتضيه النَّظر العقلي مثل تَسلسل الموجودات في تَرتيبها عن بعضِها البعضِ في

وجُودها إلى مُنْتَهى هذا التَّسلسل الذي هو الله تعالى[١].

وأهم ميزة في نظرنا في منْهج الإمام الأشْعَرِيّ هي رَفضُهُ للتَّقليد في العقائد. فإذا كان التَّقليد في الفقه أمرًا مطلوبًا على اعتبار أنَّ المُكَلَّف لا يَستطيع أنْ يَستَقلَّ بِذاته باستنباطِ الأحكام من أدلتها الشَّرعيَّة؛ لأنَّ ذلك يحتاجُ إلى الاجتهادِ الذي لا يَتوفَّر على أدواته، فلا يسعه إلا تقليدُ مذهبٍ من المَذاهِب الفقهيَّة المعتبرة، فإنَّه في مجالِ العَقيدة لا يجوزُ له التَّقليد الذي يُعطِّل مَلكة النَّظر ويجعل الإنسان مؤمنًا بأشياء لا يعقلها وليس له أي اقتناع بها، ويكتفي بترديد ما يسمع دون فهم ولا وعي.

وهذا فيه من التَّكريم للإنسان وللعقل، ومن التَّقريب بينه وبين خَالقه دُون واسِطة أو حِجاب ـ ما يجعل الإيمان قناعة شخصية ذاتيَّة، وليس مُجَرَّد زخرف قول يتم تلقينه للنَّاس ليُردِّدوهُ كالببْغاوَاتِ، وفي ختام هذا التعريف بالمذهب ومنهجه يجدر بنا أن نشير إشارة سريعة إلى شخصيَّة صاحب المذهب.

وبعد هذه النَّظرة السَّريعة في منْهج الإمام الأشْعَرِيّ يَجدرُ بنا أنْ نَطرح بعضَ الأسئلةِ التي تَربطُ حديثنا عن أبي الحسن الأشْعَرِيّ بواقِعنا المُعاصر. هل هناك ما يَدْعُو إلى إحياء استدعاء الإمام الأشْعَرِيّ للحُضور في هذه الفترة الحرجة من تاريخ أمَّتنا المُعاصِر؟! وهل بإمكانِه أنْ يَقومَ بأي دَورٍ في واقعنا المُعاصِر؟! وإلى أي مدى يُمكنُ مُخاطبة عَوام النَّاس في عَصْرِنا بأفكار الإمام الأشْعَرِيّ وعقائده؟! وهل لعلوم العَقيدة بصفةٍ عامَّة مكان في واقعنا المعاصر؟ وهل نَتوفَّر على الموارد البَشريَّة والماديَّة في مُؤسَّستنَا الدِّينيَّة والفكريَّة والثَّقافيَّة لإعادة بناء العَقيدة في المجتمع؟ وهل ما تَزال مجتمعَاتُنا تتوفَّر على القَابليَّة والاستعداد لإثارة هذه الموضُوعات في السَّاحة الدِّينيَّة والثَّقافيَّة والسِّياسيَّة؟ وكيف يَستقبلُ

(١) انظر يوسف حنانة: تطور المذهب الأشْعَرِيّ في الغرب الإسلامي.

المجتمع الدَّوَلي والقُوى الدُّوليَّة المُتحكِّمَة فينا هذا المشروع في ظِلِّ توجُسِهم خِيفَةً من كُلِّ ما فيه إحِياءٌ للدِّين وإرْجَاعِه فَاعلًا ومُؤثِّرًا في الأحداث؟

الواقع أنَّ عالمنا الإسلامي يَشهدُ صِراعًا عقديًّا في العَصر الحاضر أشدَّ وأعْنَف من صِراع المذاهب الفقهيَّة، ويَكفي أنْ نَستَحضر نَشاط المذهب الشِّيعي، وتجنيد الجُمهوريةِ الإسلاميَّة الإيرانيَّة لإمكاناتها الماديَّة والبشريَّة لنشرِ هذا المذهب في بُلْدان أهل السُّنَّة، وعدّه وجهًا من وُجوه تَصدير الثَّورة الإيرانيَّة، ودعمها للأقليَّات الشِّيعيَّة الموجودة في دول الخليج، وسخَائِهَا في ضِيَافَة آلاف الطَّلبة من بُلْدَان أهل السُّنَّه للدِّراسَة في الجامعات والمراكز والحَوزَات الشِّيعيَّة الإيرانيَّة، وتجنيدها لسِفَارات إيران في جَميع أنحاء العَالم لنشر المذهب الشِّيعي بجميع الوسَائل، زيادة على القَنوات الفضائيَّة التليفزيونية التي تبثُّ مُحاضرات لعلماء الشِّيعة يهاجمون فيها مذهب أهل السُّنَّه ويُفنِّدون أقْوَاله.

ولَسْنا نَلُوم إخواننا الشِّيعة إذا أخْلَصُوا في خدمة مذهبهم، وعَمِلوا على نشره، فذلك منْ حقِّهم، واللَّومُ عَلينا نحنُ إذا لم نخلصْ في خدمة مَذهب أهل السُّنَّه والجمَاعة، كما أخلص الشِّيعة في خِدمة مَذهبهم، وإنَّما ذَكرنا هذا لبيان جِدَّة المعركة العقديَّة، وحَاجتنا في هذا العَصر إلى أدواتها ولوازمها، ولاسيَّما أنَّ لها حمُولة سياسيَّة تتعلَّق بتصدير الثَّورة، وقلب الأنْظِمَة الحاكِمَة، وإحداث التَّغيير الذي يَسمَح في نظر الشِّيعة بفرض المذهب الشِّيعي على العالم الإسلامي كُلِّه.

وبالمُناسبة نُلاحظ أنَّ مُعسكَر أهل السُّنَّه والجَماعة ضَعيف ضَعْفًا يُنْذِر بخَطَرٍ كبير، والسَّبب في ذلك هو الفَرق بين الأنظمة الحاكمة في دُول أهل السُّنَّه ونِظام الحُكم في إيران منْ حيثُ مَكانة الدِّين في النِّظام السِّياسي،

فالدين في إيران دين الدَّولة، والدَّولة دولة الدِّين، والمذهب الشِّيعي مَذهب الدَّولة، وقائد الثَّورة الإيرانيَّة هو إمَام المذهب، ولذلك فالدَّولة خَادمة للمذهب وهي حِصْنُهُ وقَلْعَته وقُوَّته الضَّارِبَة.

بينما الأنظمة في مُعسكر أهل السُّنَّه والجماعة مُعظمها اختار فَصل الدِّين عن الدَّولة، واختار اللَّائكية المُغَلَّفَة بغلاف شفَّاف رقيق من الطُّقوس الدِّينية الشَّكْليَّة، وباستثناء المملكة العربية السعودية التي تتبنَّى المذهب الوهَّابي الحَنْبَلي وبَعْض دُول الخليج والمملكة المغربيَّة التي تَعُدُّ مَلِكهَا أميرًا للمؤمنين في المغرب بحُكْمِ الدُّسْتُور، وتَتَبَنَّى المذهب الأَشْعَرِيّ، فإنَّ سَائِر الأَنْظِمَة الإسلاميَّة السُّنيَّة لا تتبنَّى مذهبًا في العَقيدة بالقُوة والدَّرجة التي نجِدُها في إيران.

ومن جهةٍ أخرى فإنَّ مُعسكر أهل السُّنَّه والجماعة قام مع تعاقب السِّنين بإضعافِ مُؤسساته الدِّينيَّة عن عَمْدٍ وسبق إصرار في الغَالب، وأصرَّ على ذلك الإضعاف في كثيرٍ من البُلدان السُّنيَّة طِيلَة عُقود، لأسبابٍ سياسيَّة تَخدم المدَّ الأيديولوجي والفكري الذي كان يَرى في تِلك المؤسَّسَات كُهُوفًا لثقافة تقليديَّة بالية، لا تسمح بعَصْرَنَةِ المجتمع ودمقرَطته وتَقدُّمه، وتَتَناقض مع التَّوجُّه المادي العَلماني الحَدَاثي القَائِم على المبادئ والقِيَم الكونيَّة، والمرجو لبناء الدولة العصريَّة!

ثم إنَّ الصِّراع المذهبي القَائِم اليوم في السَّاحة العلميَّة والدِّينيَّة في عالمنا المعاصر لا يقتصر على ما بين السُّنَّة والشِّيعة من تَدَافُع وخِلاف وتَنَاحُر، بل إنَّ معسكر أَهْل السُّنَّه نفسه يشهد صراعًا خطيرًا صامتًا أحيانًا ومُعْلَنًا في كثيرٍ من الأَحيان، ويكفي أنْ نذكر هنا ذلك الصِّراع الرَّهيب الموجود بين العَقيدة الوهَّابيَّة وغيرها من عقائد أهل السُّنَّة، وما صاحب ذلك من تَكْفير وتضليل وتبديع.

ومما تقدَّم يَتَبَيَّن أنَّ العَوْدَة إلى الحديث عن توظِيف عِلم الكَلام أو أُصُول الدِّين أو المذهبِيَّة العقديَّة في عصرنا، أمرٌ محمود ومطلوبٌ، بل أصبح حاجة مُلحَّة بالنَّظر إلى حاجة النَّاس إلى التقريب بين المذاهب، وما يَشعرُ به أهلُ السُّنَّه والجماعة من نيَّة مُبيتَة لدى إخواننا الشُّيعة للهَيْمَنَةِ على المذهبيَّة في العالم الإسلامي، وما يوجد حاليًا من عُنْف وتفجيرات إرهابيَّة في البلدان الإسلاميَّة إنما هو نتيجة الصِّراع الطَّائفي والخِلاف المذهبي.

وبوصفنا أشاعِرة، فإنَّنا نرى أنَّ البُلدان الإسلاميَّة المُنْتَسِبَة لهذا المذهب لا مَنَاص لها من النَّظر بجدِّية في عَواقب الاستمرار في إهمال المذهَب، ومكَاسب الإصْرَار على إحيائِه ونَشْر تُراثه وسلوك مَنْهجيَّته في نشر المعرفة بالله ـ عزَّ وجلَّ ـ وصِفاتِه وأسمائه وبرسله وأنبيائِه وأوليائِه. إننا الآن لا نبحثُ الموضوع من منظور ديني بحْت دونَ أن نستحضر المُعطيَات الجيُوسِيَاسيَّة وما يتَّصلُ بالأمن الداخلي وحماية النِّظام.

إنَّ عُلماء السَّلَف ـ رضوان الله عليهم ـ لم يُدْرِجُوا موضوع الخِلافة ونِظام الحُكم في أبوابِ الفِقه، بل أدرجُوه في أبواب العَقيدة. وهذا التَّصرف المنهجي له دِلالتُه العميقَة.

ولذلك على أنظمتِنَا السِّياسيَّة أن تُدركَ أنَّ اعتناءَها واهتمامها بمذهبها العقديِّ السُّنيِّ أمرٌ ضروريٌّ ليسَ من الوجهة الدِّينية فحسب، ولكن أيضًا من الوجهة السِّياسيَّة والأمنيَّة. إنَّ المُثقَّفين والسياسيين في بُلداننا قد يعدُّون هذه الدَّعوة رجوعًا إلى عهود الفِرق الإسلاميَّة الكلاميَّة التي مزَّقَت جسد الأُمَّة وشغلتها بخلافَات ظلاميَّة مُفْرِقَة، وكانت من أسباب انحطاطِها وتخلُّفها؛ كما أنَّهم سيعدّون هذه الدَّعوة فُرصة ثمينة للجماعات الدِّينيَّة المُتطرفة لتنشط في ميدان العَقائد، وتَنْشر التَّكفير والتَّضليل والتَّبديع من مُنطلقات

عقديَّة بعد أن فَعَلت ذلك من منطلقات الفوضى السَّائِدَة في مجالِ الفتوى والأحكام الفِقْهيَّة .

أما نحنُ فنرحِّبُ بالإمام الأشْعَرِيّ ، وفكره الخلَّاق ومنْهجه العِلمي ، وسيرته العَطرة في واقعنا المعاصر ، وننوِّهُ بهذه المبادرة والدَّعوة إلى عقدِ هذا المؤتمر عن الإمام الأشْعَرِيّ في هذا الوقت بالذَّات ؛ ونرجُو أنْ يكون هذا المُؤتمر بِداية لعمل علمي وفكري يربط الحاضر بالماضي ويفسح المجال لإمَامِنا أبي الحسن الأشْعَرِيّ للإشهام الكبير في محو الأُميَّة العقديَّة التي أناخت بكلِّ كَلْكَلِها الثَّقيل على مجتمعاتنا الإسلاميَّة فزادتنا جهلًا على جهلٍ ، وظُلْمة على ظلمة ؛ ونرجو أن يَنْطَلِق شُعَاع الوَعي والمَعْرفة من جَديد من الأزهر الشَّريف ، الذي كان وما يَزَال مَنَارة تُضيء تاريخ الأُمَّة وحاضِرها ، والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل .

نحو توظيف فكر الإمام الأشعري في حياتنا المعاصرة

محمد إدريس مشنان

مقدمـة :

الحمدُ لله ربِّ العَالمين، والصَّلاة والسَّلام على سيِّدنا محمَّد وعَلى آله وصَحبِه أجمَعِين.

وبعد، فإنَّ الأُمَّة الإسلاميَّة تعيشُ تحدياتٍ كَبيرة في مُستوياتٍ عَديدة، وأصْعِدةٍ شتَّى، فهي تُعَاني ضعفًا سياسيًّا وتخلُّفًا اقتصَاديًّا فرضَ عليْهَا التَّبعية للغَربِ، وجعلها في موقعِ ضَعْفٍ على الصَّعيد الخَارجي، ومن أسباب هذه الأزمةِ: الوضعُ الداخليُّ الذي أصابها منذُ قرُون، فلم تواكب الرَّكب الحضَاري، وتوقَّفَت عجَلة تاريخها، وهو وضعٌ وإن اختلفت صورُه وأشكاله بمرور الأَزمنةِ والعصُور، إلَّا أنَّ إفْرازَاته ونتَائجه تكادُ تكُون مُتشابهة أو مُتماثِلة.

- ألم يتراجَع مفهُوم الوسَطيَّة العِلميَّة والفِكرية والسُّلوكيَّة أمَام انْتِشار مظَاهر الغُلوّ والتَّطرف، والإفْراط والتَّفريط؟

- ألا نُعاني من ظَاهرة التَّكْفير التي تسبَّبَت في نزاعاتٍ داخِليَّة خَطيرة، وحرُوب أهْليَّة تُهلِكُ الحَرث والنَّسْل؟

- ألم تتعدَّد التَّيارات والمذَاهِب الفِكريَّة الدَّاخلية والدَّخِيلَة، وصَار كثيرٌ منها معَاولَ لهَدم المُجتمع وتفرقة أفْراده؟

- ألم تَطْفُ الاختلافاتُ الفِقهيَّة على حيَاتنا بشَكل غير عِلْمي ولا مَنْهجي، حتَّى تعصَّب أصحابُ الآرَاء إلى مذَاهبهم واتِّجاهاتهم، وأنْكَر

بعضُهم على بعضٍ، وفسَّقَ بعضُهم بعْضًا، وادَّعى كل واحِد منهُم وَصْلًا بالحقِّ ونفَاه عن غيره؟

- ألا يجدُ كثيرٌ من الشَّباب المتعطِّش إلى دِرَاسَةِ علُوم الشَّريعة؛ عقيدةً وشَريعَةً وأخْلاقًا صعُوبةً في تلقِّي مضَامين هذه المعَارف لصعُوبةِ طَرحِها وتعْقِيدها في كَثيرٍ من الأحْيَان؟

- ألا تفتقدُ الأمَّة إلى مَوازينِ الحِوار العَقْلاني الهَادئ الهَادف، المبنيّ على الأُسسِ العِلْميَّة الرَّصِينة، سَواء تعَلَّق الأمْر بالحِوار الدَّاخِلي مع بعضِنا البَعْض، أو بالحِوار الخَارجي مع غَيرنا، وخصُوصًا في هذا العَصر الذي تكَاثَرت فيه نِداءَات الحوارِ الحضَاري تارَةً، والصِّدام الحضَاري تارَةً أُخرى؟

هذه الأسْئِلة وغيرها تطرَحُ نفْسَها في كثير من المُنْتديات الفِكْريَّةِ، والمؤسَّساتِ العِلميَّةِ والإعْلاميَّة، ويردِّدُها رجلُ الشَّارع العادي بشكْلٍ أو بآخَر، والجَميع ينشُدُ إجَاباتٍ عن هذه الأسْئلة، وحلُولًا لتلك الأزَماتِ التي أنتجت هذه الأسئلةَ.

وما من شكٍّ أنَّ عِلاج هذا الوضع لا يتمُّ بوصْفةٍ سِحْرية نتخيَّلُها، ولا في أماني برَّاقة نتمنَّاها، بل يتحقَّقُ العِلاجُ بالتزامِ قَانُون الأَسْبابِ والمُسبِّبات، واحْتِرام سُنَن الله في الخَلْق والكَون.

إنَّ أحْداثَ التَّاريخ وسُننه تبيِّنُ أنَّ مسَار الأُمَّة الإسْلامية قوَّةً وضَعفًا يتمَاشَى مع مَدى التزام هذه الأُمَّة بإسْلامها، كما بيَّنه النَّبي ﷺ، وفهِمه ومَارسَهُ سَلفُنَا الصَّالح من خَيرِ القرُون، فلن يصْلُح آخر هذه الأُمَّة إلا بما صَلُح به أوَّلها، كمَا قَال إمَام الأئمَّة مالك بن أنَس ﷺ.

انطلاقًا من هذه التَّساؤلات جَاءت فِكرة الحَديث عن تَوظِيف فِكر

الإمَام أبي الحسَن الأشعري المتوفَّى ٣٢٤هـ ﷺ في حيَاتِنا المُعَاصِرة، وعن هَذه الفِكرة تولَّدت إشْكاليَّةٌ يمكن تَلخيصها في الأسْئلة الآتية:

ـ هل يُمكِنُ للفِكر الأشْعري أنْ يُعيدَ التَّوازن لمفهُومِ الوسَطيَّة العِلميَّة والفِكرية والسُّلوكيَّة؟ وهل يُمَّكنه أنْ يقفَ في وجهِ مظَاهرِ الغُلوِّ والتَّطرُّف، والإفْراط والتَّفْريط؟

ـ هل يمكِن تَوظيف فِكْر الأَشْعَري في مُواجهَة ظَاهِرة التَّكْفير، وهل يمكن أنْ يكُون وسِيلةً لفكِّ النزاعَات الدَّاخِلية المُتأزِّمة، وإطْفَاء نيران الحرُوب الأهْليَّة؟

ـ ماذا يُمْكن أنْ نستفيدَه من فكر الإمَام أبي الحَسن الأَشْعري وتُراثِه في الوقُوف أمَام موجة التَّيارات والمذَاهب الفِكْرية الدَّاخليَّة والدَّخِيلة؟

ـ هل في الفِكْر الأشْعَري آرَاء يمكنها أنْ تُسْهمَ في مُعَالجة التَّعصُّبِ المذْهَبي الذي يجْعل طَائفة من النَّاس تعْتقدُ أنها مُسْتأثِرة بالصَّوابِ، وترى غيرها في دائِرة البدعة والفسُوق أو الضَّلال؟

ـ هل قُدِّر على آراء الأشاعرة أنْ تُصَاغ بأُسْلوبٍ معقَّد ينبُو عنهُ كَثيرٌ من الخاصَّة، ولا يأملُ العامَّة في فهْمِه وإدراكِه واستيعَابه، أو يمكن صِياغته وكتَابته بأُسْلوبِ سَهلٍ ميسُورٍ يسْتوعبه العَامَّة ويتحكَّم فيه الخاصَّة؟

ـ هل يمكن أنْ نجِدَ في فِكر الإمَام أبي الحسَن الأشْعَري وإنتاجِه العِلْمي مَوازينَ حِوارٍ عِلْميٍ عَقْلاني نسْتند إليْهَا في حواراتنا داخِل الأُمَّة الإسْلامية، وفي حِوارنا مع الأمم والحضَارات الأُخرى؟

إنَّ محاولة الإجَابة عن هذه الإشْكاليَّة يدعُونا إلى بيَان سببِ اختيار الفِكْر الأشْعَري في هذا الصَّدَد، فلقَائِلٍ أنْ يقُول:

لماذا فِكْر الإمَام أبي الحسَن الأَشْعَري على وجْه الخصُوص؟

الجَوابُ أنَّ ما استقرَّ عليه الإمَام أبو الحسَن الأشْعَري هُو ما كان عليه صَدرُ الأمَّة وسَلفها الصَّالح من الصَّحَابة والتَّابعين والأئمَّة المجتهِدين المشْهُود لهم بالخيرية على لسَان سيِّدنا رسول الله ﷺ: «خَيرُ أُمَّتِي قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ»(١)، فمِن المعْلوم أنَّ الإمَام أبا الحَسن الأَشْعري لم يُنشِئ عقِيدةً جديدةً، وإنَّما أظْهَر ما كَان عليْه سَلف الأُمَّة، نَصَره وأزَال ما تراكَم عليْه من الرَّواسِب الدَّخيلة عليه، وأيَّده بالحُجَج والأدلَّة النَّقليَّة والعَقْلية، وناقَش الضَّجيج الذي أحَدَثَتْه الفِرق والطَّوائفِ المُخْتَلِفة التي ظَهرت على مَسْرح الأحْداث(٢).

هذا هُو الذي أكَّدَه المحقِّقُون من العُلماء كالإمَام البيْهَقي المتوفَّى ٤٥٨هـ، الذي قَال عن الأشْعَري: إنه «لم يُحدِثْ في دين الله حَدثًا، ولم يأت فيه بِبدعةٍ، بل أخَذ أقَاويل الصَّحابة والتَّابعين، ومن بعْدهم من الأئمَّة في أصُول الدِّين، فنَصَرها بزيادة شرحٍ وتبيين ... ونُصْرة أقَاويل من مَضَى من الأئمَّة ...»(٣).

ويوضِّح القَاضي عِيَاض المتوفَّى٤٤ ٥هـ هذه النَّظرة بقوله: «فلمَّا كثُرت

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب المناقب، فضل أصحاب النبي ﷺ، رقم الحديث ٣٦٥٠.

(٢) انظر: محمد سعيد رمضَان البُوطي: العَقِيدة الإسْلاميَّة والفِكْر المُعَاصِر، ٧٢.

(٣) أي من مضَى من سَلف هذه الأمة «كأبي حنيفة وسُفْيان الثَّوري من أهل الكوفة، والأوزاعي وغيره من أهلِ الشَّام، ومالك الشافعي من أهل الحرمين... وكأحمد بن حنبل وغيره من أهل الحديث، والليث بن سعد وغيره، وأبي عبد الله محمد بن إسْماعيل البُخَاري، وأبي الحسَن مُسْلم بن الحجَّاج النيْسَابُوري إمامَيْ أهل الآثار».
انظر: ابن السُّبكي: طبقَات الشَّافعية الكُبرى، ٣: ٣٩٧.

تَواليفه [أي الإمَام الأشْعَري]، وانْتُفع بقَوله، وظهَر لأهلِ الحَديثِ والفِقه ذَبُّه عن السُّنن والدِّين، تعلَّقَ بكُتبه أهلُ السُّنة... فسمُّوا باسمه... وإنما كانُوا يعرفُون قبل ذلك بالمُثبِتَة... فبهذه السِّمة أوَّلًا كان يُعْرفُ أئمَّة الذَّبِّ عن السُّنَّةِ من أهْل الحديث كالمُحَاسبي المتوفَّى ٢٤٣هـ، وابن كُلَّاب المتوفَّى ٢٤٥هـ، والكَرابيسي المتوفَّى ٢٤٨هـ...»[١].

وسَلك ابن السُّبْكي المتوفَّى٧٧١هـ هذا المسْلَك، وبيَّن أنَّ الانْتِسَاب إلى الإمَامِ الأشْعَري هو تمسُّك بالسَّلف، فقَال: «اعلم أنَّ أبَا الحَسن الأشْعري لم يبدع رأيًا، ولم ينشِئ مذْهبًا، وإنَّمَا هو مقرِّرٌ لمذاهبِ السَّلف، مُناضل عمَّا كان عليه أصْحَاب رسُول الله ﷺ، فالانْتِساب إليه إنما هُو بوصف أنَّه عَقَدَ على طَريق السَّلف نِطاقًا وتمسَّك به، وأقام الحُجَج والبراهين عليْه»[٢].

ويرى الدكتُور جَلال محمد مُوسَى أنَّ «الأشْعَري كان بحقٍّ أصْدَق ممثِّل لعقيدةِ أهْل السُّنة والجمَاعة»[٣]، وكانَ من نتَائج بحثِه أنَّ «الأشْعَريَّة هي المُمثِّلة لعَقيدة أهْل السُّنة والجمَاعة بالمَعْنى الخَاص»[٤].

وإذا كَانت آرَاء الإمَام الأَشْعَري تعبِّر عن الإسْلام المأخُوذ من مَعِينهِ الصَّافي، فإنَّ الحَاجة إلى تثْمِين هذه الآرَاء وتوظيفها في مُعالجة قضَايانا المعَاصِرة، كما كانت عِلاجًا لمشَاكِل متعدِّدة عايَشها الإمام الأشْعَري يمكن اسْتثمَارها في إيجادِ الحلُولِ لمشَاكِل حيَاتنا المُعَاصِرة.

(١) القاضي عِياض: ترتيب المدارك ٥: ٢٥.

(٢) ابن السُّبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٣: ٣٦٥.

(٣) جلال محمد موسى: نشأة الأشعرية وتطورها ٢٧٧.

(٤) جلال محمد موسى: المرجع نفسه ٤٥٩.

وفي هذه الورَقةِ المُوجَزة لا يمكْنني عرض كل القضَايا والمشَاكل، فهذا شَأنٌ لا يمكنُ استِقْصَاؤه ولا تتبُّعه، بل أقْتصِرُ على بعض القضَايا والمسَائل التي يمكِن استثْمَارها في إيجادِ حلُول لبَعْض قضَايا حيَاتنا المُعَاصِرة:

الأولى: توْظيفُ فكر الأشْعَري في عَدم التَّكْفير، وفي التَّصْويب للمُجْتَهدِين:

إنَّ التَّعامُلَ غير السَّليم مع الخِلاف في جُزئيَّات العقَائد وفروع الفِقْه، من الأسْبَاب التي أدَّت إلى نشُوءِ نزاعات بين فِرق الأُمَّة الإسْلاميَّة ومذاهِبها المُخْتلفة، قادت أحيانًا إلى الحُكم على النَّاس بالتَّكفِير، وإلى عدِّ قبُول المُخَالفين في فرُوع الفِقه ووصْفِ آرائِهم بالبَاطل، والحُكم عليهم - من قِبلِ بعض المُتعصِّبين المتشدِّدين بالفُسوقِ والابْتداعِ.

وأمَامَ هذه المُشْكلة، هل يُمكِنُ أنْ نجدَ في فِكْر الأَشْعري وآرائِه ما يُسْهِمُ في إيجاد الحلُولِ لهذه المشَاكِل، أو يخفِّفَ من وطْأتِها وحِدَّتها، هذا ما سنُحاولُ الإجَابة عنه في الفِقراتِ الآتيَة:

أولًا - تحْديدُ الموقِف من قضيَّةِ التَّكْفيرِ:

تعدُّ قضيَّة التَّكْفير من القَضَايا الخَطيرة التي عَانَت منها الأُمَّة الإسْلاميَّة منذ ظهُور فرقة الخَوارجِ، وما تَزالُ تذُوقُ ويلاتها وتتجرَّعُ مرارتها إلى اليَومِ، حيثُ صَارت ظَاهرةً اجتماعيَّةً منَظَّمةً تعْتمدُ على آليَات وإمْكانَات وشَبكاتٍ واسِعة، ونتَجت عنْها آرَاءٌ استبَاحَت الدِّماءَ، وأدْخلت المُجتمعاتِ في أتُونِ القَتلِ الجمَاعِي، والحرُوبِ الأهْليَّة، والثَّورات الدَّاخليَّة، وتسبَّبت في مآسٍ وأزماتٍ أثْقَلت كاهِلَ المُجْتمعَات، وشَوَّهت صُورةَ الإسْلام والمُسلمين في أنْظَارِ الآخَرين.

ومَا من شكٌ أنَّ التَّكْفيرَ يرجعُ إلى جُذورٍ فِكريَّةٍ وأحْكَام مسْبَقه وأفْكَار خَاطِئة، يعْلَم المُتتبّعُون والدَّارسُون لهذه الظَّاهِرة أنَّ المُتسبِّبين فيها والدَّاعين إليها لا يرتبطُون بمَرْجعيَّةِ الفِكر الأشْعَري من قَريبٍ أو بعيدٍ، فآراءُ الأَشعري بريئةٌ من هذا الفِكْر كُل البَراءَة، يقُول الإمَام أبو الحَسن الأشعري رحمه الله: «ونَدينُ بأنْ لا نُكفِّر أحدًا من أهْلِ القِبلة بذنبٍ يَرتكبه... ونقُول: إنَّ من عَمِل كبيرةً...، مثل الزِّنى والسَّرقة وما أشْبهَها، مُسْتحلًّا لها غير مُعتقدٍ لتحْرِيمهَا كان كافِرًا...»[1].

وقد رَوى الذَّهبي المتوفَّى ٧٤٨هـ أنَّ الإمَام أبَا الحَسن الأشْعري لمَّا حضَرته الوفَاة دعَا زاهِرُ بن أحمد السَّرَخْسِي المتوفَّى ٣٨٩هـ فقَال له: «اشْهَد عليَّ أني لا أُكفِّر أحدًا من أهْلِ القِبلةِ، لأنَّ الكُل يُشِيرون إلى معبُودٍ واحِد، وإنَّما هذا كُله اخْتلاف العبَارات»[2].

إنَّ بلْورةَ هذا المبْدَإِ الأَصيل في الفِكر الأشْعري، ونشْره على نطَاقٍ واسِع، وترْسِيخه في عقَائد النَّاس وقنَاعاتهم بمُختلفِ الوسَائل التَّعْليمية والإِعْلاميَّة، من شَأنِه أنْ يواجِه خطَرَ التَّكْفير، ويقِف سدًّا مَنيعًا وحَاجِزًا قويًّا أمَام الأفْكَار التَّكْفيرية الإِقصَائيَّة التي تروِّجُ لها بعضُ الجِهات.

ومن تتبَّعَ تاريخَ المذهب الأشْعريّ وتطَوره وتطبيقاتِه يلحظُ أنَّ الاتجاه نحْو عدم التَّكفيرِ مبدأٌ أصيلٌ فيه، حتى إذا ظهر من يُخِلُّ به، انْبرى له الأئمَّة المُحقِّقُون لدفْعِ شُبَهِ وشكوكِ التكفيرِ.

ولعَلَّ من القضَايا الشَّائكة التي تُشوِّشُ على مبدإِ عدم التَّكفير عند

---

(١) الأشعري: الإبانة ٤٨.

(٢) الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٥: ٨٨.

الأشْعَري «مسْألةُ إيمان المُقلِّد»، التي تعدَّدت فيها الآرَاء، تبعًا لموقِفهم من وجُوب النَّظر في العقَائد، فمنهم من صحَّح إيمانَ المقلِّد، ومنهُم من لم يصحِّحه، وقد أشَار صَاحب «الجَوهرة» إلى ذلك بقَوله:

إذْ كُلُّ مَنْ قَلَّدَ في التَّوْحِيدِ إيمَانُهُ لَمْ يَخْلُ مِنْ تَرْدِيدِ
فَفِيهِ بَعْضُ القَوْمِ يَحْكِي الخُلْفَا وَبَعْضُهُمْ حَقَّقَ فِيهِ الكَشْفَا
فَقَالَ: إنْ يَجْزِمْ بِقَوْلِ الغَيْرِ كَفَى وإلَّا لَمْ يَزَلْ في الضَّيْرِ

ويُمْكن تلْخيصُ هذه الآرَاء فيما يلي:

١ ـ عدَم صِحَّة إيمان المُقلِّد، بنَاء على وجُوب النَّظَر في مسَائل العقَائد، ولا يُشْترطُ تفْصِيل الأدلَّة على طريقة المُتكلِّمين، بل يكْفِي في ذلك النَّظر البَسيط المُوصِّل إلى المعرفةِ، ولو لم يقْدِر صَاحبُه على التَّعبير عنه.

٢ ـ الاكْتِفاء به من غير عِصيان مُطلقًا. بل بَالغ بعضهُم حتى قال بتَحْريم النَّظر على المُقلِّد.

٣ ـ الاكْتِفاءُ بالتَّقليدِ مع العِصْيان، إنْ كان فيه أهليَّة للنَّظر، إلا فَلا عِصْيان.

٤ ـ من قلَّد القُرآن والسُّنة القَطعيَّة صَحَّ إيمانه لاتِّباعِه القَطْعي[١].

وقد اختلفَ النَّقلُ عن الإمامِ أبي الحَسن الأَشْعري في هذا الشَّأن:

ـ فرُوِي عنه أنَّ إيمانَ المُقلِّد غير صَحيح. قَال الأُسْتَاذ أبو القَاسم القُشيري المتوفَّى ٤٦٥هـ: هذا مكْذوبٌ عليه، لما يلزمه تكْفير العَوام، وهُم غَالِب

(١) ابن حَجَر: فتحُ الباري ١٣: ٣٥١؛ الألوسي: روح المعاني ٢١: ٩٤ ـ ٩٥؛ الباجُوري: شرح جوهرة التَّوحيد ٥٤ ـ ٥٧.

المُؤمنين[١] . ويُستفاد من كَلام ابن فُورَك المتوفَّى ٤٠٦هـ أنَّ الأشْعري يَرى وجُوب النَّظر ، دون أن ينقِلَ عنه تكْفير العَوام بسببِ تَرك النَّظَر[٢] .

ـ ورُوي عنه أيضًا أنَّه إنْ كان التَّقليد أخذًا لقَولِ الغَير بغير حجَّة مع احْتِمال شكٍّ ووهْم بأنْ لا يَجْزِم المُقلِّدُ ، فلا يكْفي إيمانه قَطْعًا ، لأنَّه لا إيمان مع أدْنى تردُّد فيه ، وإن كَان ـ لكنْ مع الجَزمِ ـ فيَكْفي[٣] .

ولستُ بصَددِ تتبُّع هذه المسْألة وأدلَّتها ومذَاهب النَّاس فيها ، ولكنَّني أُرِيد عرْض نموذج من إفْرازات هذه المَسْألة عند عُلماء الغَرب الإسْلامي وكيفيَّة تعامُلهم مع هذه القَضيَّة .

فمن المواقِفِ التي ظهَرت في هذه المسْألةِ ما جاء عن الإمَام ابن رُشْد الجَدِّ المتوفَّى ٥٢٠هـ ، الذي سُئِل عن قومٍ أوجبُوا تعلُّم الكَلام وزعمُوا أن معْرفتَه مُقدَّمة على مَعْرفة فرائِض الأعْيان ، لأنَّ العقَائد ومسَائل التَّوحيد إنَّما يعرفها من يدرُس علم الكَلام ، فالتبسَ الأمرُ على النَّاس .

---

(١) القُشيري : شِكايةُ أهلِ السُّنة بحكاية ما نَالهم من المِحْنة ، ضمن طبقات الشافعية الكبرى للسُّبكي ٣: ٤١٨ وما بعدها . ونقله السُّبكي أيضًا في القصيدة النُّونية في الخِلاف بين الأشاعرة والماتريدية ، ضمن كتاب المسَائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية ٦٩.

هذا ، وقد علَّق العلامة أبو العبَّاس المنجُور على هذا الاعتراض بقوله : «والأستاذ أبو القَاسم القُشَيري من كبَار الأشعرية ومحقِّقيهم ، وكان حافظًا لكلام الأشعري والقاضِي ، وإنكاره دليل على بُطلان تلك النسبة» .

انظر : المنجُور : مختصر نظم الفرائد ومُبدي الفَوائد في شرح محصِّل المقاصِد ٥١٩.

(٢) انظر : ابن فُورك : مجرد مقَالات الأشْعري ٣٢، ٣٣، ٢٥٠، ٢٨٥. نقلًا عن كتاب مُختصَر نظم الفَرائد ومُبدي الفَوائد في شَرح محصل المقَاصد ، هامش ٤، ٥١٩.

(٣) وفي هذا السِّياق يقول المنجُور : «وحمل بعضهم كلام الأشعري ـ بتقدير صحته ـ على أنه أرَاد به : أنَّ من اختلجَ في قلبه شيء من السَّمعيات من حدوث العَالم أو الحَشر أو النُّبوة ، وجبَ أن يُزيله بالدَّليل العَقْلي ، فإن استمرَّ على ذلك لم يصح إيمانه» .

انظر : ـ المنجُور : مُختصر نَظْم الفَرائِد ومُبْدي الفَوائد في شَرحِ مُحصِّل المقاصِد ، ٥١٩.

فأجَاب: بأنَّ تعلُّم الكَلام إنّما يقْصِده من يُريد التصدُّر للرَّد على المُبتدِعة، وأمَّا إلزامُ العامَّة به والادِّعاء بأنه مُقدَّم على مَعْرفة فرائِض الأعْيَان فبَاطِل[١]. ومِمَّا جاء في فَتواه: «ما ذكرته فيه عن الطَّائفة المائِلة إلى أهل الكَلام بعلم الأُصولِ على مذهبِ الأشْعريَّة من أنّه لا يكمُل الإيمان إلَّا به... لا يقُوله أحد من أئمّتهم، ولا يتأوَّله عليهم إلا جَاهل غَبي»[٢].

هذا، وقد حدَثَت تطوُّرات في هذه المسَألة، حيث مَال بعض العُلماء والأئمَّة ـ ومنهم أحمد بن إدْريس البجَائي المتوفَّى بعد ٧٦٠هـ، وأحمَد بن عِيسى البجائي المتوفَّى بعد ٧٦٠هـ، وعبد الرَّحمن الوغليسي المتوفَّى ٧٨٦هـ ـ إلى تغليب كفَّة الاسْتدلال على العقَائد وعدم قبُول التَّقليد المطبَّق في مسَائل الإيمان. غير أنَّ حُكمهم هذا جاء في مَعرضِ الإجَابةِ عن أقْوام ينطقُون بالشَّهادتين ويصلُّون ويصُومُون، ولكنهم لا يدرُون ما الله وما رسُوله[٣].

ولا يمكن المرُور على هذه المَسْألة في الغَرب الإسْلامي، دون الوقُوف على شخصيةِ عِلميَّة مَركزيَّة في علم التَّوحيد عمُومًا، وفي مَسْألة إيمان المُقلّد خصُوصًا، وهي شَخصيَّة الإمام أبي عبد الله محمَّد بن يوسف السَّنوسي المتوفَّى ٨٩٥هـ، رحمه الله، فهو من أشهرِ من نُسِب إليهم القَول بعدم صِحَّة إيمان المقلِّدين، إذ قال في «شَرح العَقيدة الكُبرى»: «وبعضُ المقلِّدين ينطقُ بكَلِمتي الشَّهادة من غير أن يُعرف معناهُما، أوْ لا يُميِّزُ الرَّسولَ من المُرسِلِ، وفي مثلِهِ وقعت أجْوِبة عُلماء بجَاية ـ وغيرهم من المُحقِّقين ـ أنَّ هذا لا يضربُ له في الإسْلام بنصِيب»[٤].

(١) فتاوى ابن رُشد، ٢: ٩٧١ ـ ٩٧٢.

(٢) المصدر نفسه، ٢: ٩٦٧ ـ ٩٦٨.

(٣) الونشريسي: المِعْيار المُعْرِب ٢: ٣٨٢ ـ ٣٨٤.

(٤) السنوسي: شرح العقيدة الكبرى ٨٧ ـ ٨٨.

ولا يخفى أنَّ هذا الرَّأي خَاص ببعض المقلّدين الذين لا يُدركون أمورًا بديهيَّةً في أرْكانِ الإيمان، إذْ لا يفرِّقون بين الله ورسُوله. أما غيرهم ممن عرفُوا حقيقةَ الإيمان والإسْلام، وإن لم يبنُوا ذلك على أدلَّةٍ، أو ممن لا يحسنُون التَّعبير عنهَا، أو أنَّهم قلَّدوا القُرآنَ والسُّنة وعُلماء الأُمَّة، فيرى أنَّ تقْليدهم مقبُول وإيمانهم صَحيح، فإنَّ السَّنوسِي يُصرِّح بذلِك، ويُفرِّق في بعض مُؤلَّفاته بين التَّقليد الرَّدِيء والتَّقْليد الصَّحِيح، حيث يقُول: «**أمَّا الأمرُ الثَّالِث**[١]: وهُو «التَّقليد الرَّدِيء»، فقد نشَأ عنه كُفر صَريح مجمع عليه، وهو تقْليد الجَاهلية لآبائهم في الشِّرك وعبَادة الأَصْنام... واحْترز بالتَّقليد الرَّديء من التقليدِ الحَسن كتقليدِ عامَّة المُؤمنين لعُلماء أهْل السُّنةِ في أُصُولِ الدِّين، هل يكْفِي في ذلك أم لا؟ وكثيرٌ من المُحقِّقين قالُوا: إنَّ ذلِك كاف، إذا وقعَ منهُم التَّصحيح على الحقِّ، لاسيما في حقِّ من يعسُر عليه فَهْم الأدلَّة»[٢].

وعلى فرضِ أنَّ السَّنوسي ـ رحمه الله ـ كان يَشْترطُ المعْرفة، فإنَّه يَعُدُّ أنَّ العَامَّة عارفُون في تقْليدِهم، فلا يدلُّ قوله على تكْفيرِ العَامَّة.

فعنِ الإمام أبي العبَّاس المقَّري التِّلِمْسَاني المتوفَّى ١٠٤١هـ، أنَّ الإمَام السَّنوسي سُئل: هل يُشْترطُ في الإيمانِ أنْ يَعْرف المُكلَّف مَعنى «لا إلَهَ إلا الله محمَّد رسُول الله»، على التَّفصيل الذي ذِكر في «العَقيدةِ الصُّغرى» أم لا؟

فأجَابَ بأن ذلك لا يُشترطُ إلَّا في كمَال الإيمانِ، وإنَّما اشْتُرطَ في الصِّحةِ معرفة المعْنى على الإجمالِ على وجهٍ يتضَمَّنُ التَّفْصِيل، ولا شَكَّ أن الغَالب على المؤمنين ـ عَامَّتِهم وخاصَّتِهم ـ معرفة ذلك[٣].

---

(١) أي من أصُول الكُفر والبِدع.

(٢) السَّنوسي: شرح المقدِّمات ٤٧.

(٣) ميارة الفَاسي: الدُر الثَّمين ٥٦.

وفي مُقابلةِ الرَّأي السَّابق القَائل بعدم قبُول إيمان المُقلِّد - حسب التَّفصيل الذي بيّناه - ذهب أئمّة آخرُون من عُلماءِ الغَرب الإسْلامي إلى تصْحيح إيمان المُقلِّد، ولم يجنحُوا أبدًا إلى التَّشكِيك في إيمان عَامَّة النَّاس.

- منهُم العَلَّامة راشِد بن أبي راشِد الوَليدي المتوفَّى ٦٧٥هـ، الذي يرى أنَّ التقليد في العقائد كافٍ وإنْ لم يكُن المُكلَّف قادِرًا على النظر[١].

- ومنهم الإمام ابن مرزُوق الحفيد المتوفَّى ٨٤٢هـ، الذي عدَّ تكفيرَ العَوام من الطَّوام، ونهى عن تحريكِ عقائِد عامَّة النَّاسِ والتَّشكيك فيها، وبيّن أنه يُمكن الاكْتِفاء بالشَّهادَتين كما قال الإمامُ أبُو حامِد الغَزالي[٢].

- ومنهُم الإمام أبو العبّاس أحمد بن زكري التّلمسَاني المتوفَّى ٩٠٠هـ الذي دَافع بقوَّة عن صِحّة إيمان المُقلِّد في منظُومتهِ الكُبرى في العقَائِد التي سمَّاها «مُحصَّل المقَاصِد ممَّا تعتبر به العقَائد»[٣].

- ومنهُم أبو عبد الله محمَّد بن أحمد بن أبي جُمعة الوَهْراني المتوفَّى ٩٢٩هـ، الذي رفضَ دَعْوى عدم صِحّة التَّقليد في العَقائِد، ودَافع عن صِحّة إيمان عامَّة المؤمنين، وبيّن أنَّهم تجري عليهم أحْكامُ الإسلام، وألَّف في ذلك

(١) الونْشَريسي: المعيار المعْرب ١١: ٢٧٠.

(٢) انظر: العلمي الشّفشاوي: النّوازل، ١٩٤ظ، نقلًا عن محاضرة للدكتور يوسف عدار بعنوان «العُذر بعوارض الأهليّة من خلال النّوازل المغْربية»، بحث أُلقي في الملتقى السادس للمذهب المالكي، الذي نظّمته وزارة الشؤون الدينية والأوقاف في ولاية عين الدفلى، بالجزائر، ١١.

(٣) شَغلت مسْألة إيمان المُقلِّد الإمام أبا العبّاس أحمد بن زكري التّلمسَاني، ودارت بينه وبين مُعاصِره الإمام محمد بن يُوسف السّنوسي مُناقشَات حولها، حيث ذهب السّنوسي في بعض مُؤلّفَاتِه إلى عدم صِحّة إيمان المقلِّد، ورد عليه ابن زكري، وقد خصَّص لها ابن زكري أكثر من ١٠٠ بيت لتفصيل هذه المسْألة في منظُومته «محصَّل المقاصِد بما به تعتبر العقَائد».
انظر: المنجُور: مُختصَرُ نَظْم الفَرائد ومُبدي الفَوائد في شَرح مُحصَّل المقاصِد ٥١٤ - ٥٦٣.

كتابًا سمَّاه «الجيشُ الكمِين في الكرِّ على من يُكفِّرُ عامَّةَ المُسْلِمِين»(١) .

ونَنتهِي بعد هذا العَرض المُوجَز للمَسْألة أنَّ الرَّأي الغَالب عند الأشَاعرة في المشرقِ والمغربِ الإسْلاميَّين هو عَدم تكْفير المقَلِّدين من عامَّة النَّاس ، وأنَّ القَول بوجُوب النَّظر لا يعني نظرًا خاصًّا كمَا عند المُتخصِّصين في عِلم الكَلام ، بل يكْفِي في ذلك النَّظر البَسيط الذي يخرُجُ به صَاحبُه من رِبْقَة التَّقليد في العقَائدِ إلى الإيمَان المبْني على العِلْم ، فالذي عليهِ جمَاهير عُلماءِ الأُمَّة من الفُقهَاءِ والمُحدِّثين : صِحَّةُ إيمان المُقلِّد(٢) .

وقد تبيَّن لنَا من إفْرازاتِ هذه القَضية في الغَربِ الإسْلامي أنَّ عُلماءَ العقيدة في الغَربِ الإسْلامي لا يكفِّرُون المُقلِّدين في العَقائدِ ، بما فيهم المتشدِّدون في مسْألةِ وجُوب النَّظر في مسَائل العقَائد ، ومن أشْهرِهم الإمام أبو عبد الله محمَّد بن يُوسُف السَّنوسي ، الذي تبَاين عنه النَّقل ، واخْتلفت عبَاراته في مُؤلَّفاتِه ، والذي استقرَّ عليه المُتأخِّرون أنَّه لا يقُول بتكفيرِ العَوام أصْلًا ، أو أنَّه كان يقُول به ثم رجَع عن ذلِك(٣) .

وبناءً عليه فإنَّ الإشْكال الوَارِد على الملْمَح الأَصيلِ الثَّابت في عقِيدةِ الإمَام أبي الحسَن الأشْعَري وهو عَدم التَّكْفير ، لا يُشوِّشُ عليه بهذه القَضيَّة ، رغم تضَارُب الآرَاء فيها ، لأنَّ الرَّأي الذي اسْتقرَّ عليهِ المُحقِّقُون هو القَول بعَدم التَّكْفير .

---

(١) انظر : ـ يوسف عدار : العُذر بعوارض الأهلية من خلال النَّوازل المغربية ١١.

(٢) المنجور : المصدر نفسه ٥١٩؛ أبو عذبة : الرَّوضة البهيَّة في ما بين الأشَاعرة والماتُريدية ، ضمن كتاب المسَائل الخِلافية بين الأشَاعرة والماتُريدية ١٠٢.

(٣) مُصطفى الجزائري : شَرح العَقيدة الصُّغرى ، ورقة ٦٣و ، نقلًا عن : يوسف عدار : العذر بعوارض الأهليَّة من خلال النَّوازِل المغربية ٩.

ثانيًا ـ التَّعامُل مع الفِرق الإسْلاميَّة :

ظَهرت الفرقُ الإسْلامية مُنذ الصَّدر الأوَّل ، وتبايَنَت آراؤها في قضَايا كَثيرة ، واحْتدم الصِّراع بينها ، ووصَل إلى دَركَةِ التَّفْسيق والتَّضْليل ، بل التَّكفير أحيانًا . وكُتبت في ذلك مُصنَّفات مُتخصِّصة قديمًا وحديثًا .

والتَّاريخ يُعيد نفْسه ، فما تزالُ آثارُ تلك الفِرقة بارِزة في السَّاحة الإسْلامية ، وما يَزالُ الكَثير من أتْباعِ هذه الفِرق يُنْكر بعْضُهم على بعض إنكَارًا ، ويرمي بعضُهم بعضًا بالضَّلال أحْيانًا وبالكُفر أحيَانًا أُخرى ، ويُستنزَفُ الكثيرُ من الوقتِ والجَهد والمالِ في هذه المعَارك الفِكرية ، فكم من المقَالات كتبت ، وكم من الكُتب أُلِّفت ، وكم من الدُّروسِ والمُحَاضرات أُلقِيت ، وكم من المواقِع الإلِكترونيَّة ، وكم من الوسَائط الإعلاميَّة المتعدِّدة ، التي تعجُّ بالصِّراعَات بين أصْحَاب هذه الفِرق يوجِّهُون إلى بعضِهم سِهامَ التُّهم والسِّباب ، ويتنَابزُون فيما بينهُم بالألْقَابِ ، ولا يُراعُون في كثير من الأحيان أدَبَ الخلافِ ومنْهج الحِوار .

إنَّ هذه الوضْعيَّة التي تُؤرِّق البَاحثين الموضُوعيِّين المُخلصين ، تسْتدعي البحث عما يُخفِّفُ من حدَّتِها ، ويُقرِّب وجهاتِ نظر أصْحَابها ، وقامَت لذلك مُؤتمرَات للتَّقريبِ بين المذاهبِ الإسْلاميَّة وفِرقها . والأُمَّة الإسْلاميَّةُ اليَوم في أمسِّ الحَاجةِ إلى توظيفِ مبادئ التَّسامُح المذْهَبي ، سعيًا نحو توفير فضَاءات للتَّعاون في الأُمورِ المتَّفَق عليْها ، وعدم الإنْكار في الأمُورِ الاجْتهاديَّة المُختلف فيهَا .

ومن السَّهلِ على البَاحثين أنْ يَستخرجُوا في فِكْر الإمام أبي الحسَن الأشْعَري رصِيدًا مَنهجيًا متينًا يُمكِنُ الاعتماد عليْه في هذا المَسْلك ، وهي

مَادة ميسُورة متَاحة في كتَاباته ومن خِلال موقفه من الفِرقِ المُختلفةِ ، فقد عَايش الإمَام ظَاهرةَ التَّنافُر ؛ بل التَّناحُر بين الفِرق الإسْلامية في أَوْج قُوتها ، ودرسَ مذاهبَ الفِرق الإسْلامية وتعمَّق فيها ، وخصُوصًا آراء المُعتزلة التي تبنَّى أفْكارها إلى أنْ بلغَ سِنَّ الأرْبعِين ، ووقعت تلك المُراجعَة التَّاريخيَّة التي انتقل بها من آرَاء المُعتزِلة ومقَالاتهم إلى ما كَان عليه سَلف الأُمَّة وأئمَّة الحَديث من أهل السُّنة والجمَاعة .

وقد ألَّف الأشْعري في هذا الشَّأن مُصنَّفاتٍ عَديدة ، تدلُّ على اطِّلاعِه وتمكُّنه من آراءِ أصْحَابها ، ووصَف واقع تلك الفِرق ، وبين موقفَه الدَّال على أنَّه يَعُدُّ تِلك الفِرق داخِلة في دائِرةِ الإسْلام ، وإنْ كَان بعضُهَا مُجانبًا للصَّوابِ فيما يراه ويعْتقده ، وصَرَّح بهذا قائِلًا : «اختلفَ النَّاس بعد نبيُّهم ﷺ في أشياء كثيرة ، ضَلَّل فيها بعضُهم بعضًا ، وبَرِئ بعضُهم من بعضٍ ، فصارُوا فِرقًا مُتباينين وأحْزابًا مُتشتِّتين ، إلاَّ أنَّ الإسْلام يجمعُهم ويشْتملُ عليهِم»[١] .

إنَّ مسْلكَ الإمَام أبي الحسَن الأشْعري في التَّعامُل مع الفِرق الإسلاميَّة مسْلكٌ رشِيد ، الْتزم فيه ببيَان الأخْطاءِ التي وقعَت فيها بعض الفِرق ، والردّ على مقالاتها وآرائها ، كما هُو مبين في كتبه ومُؤلَّفاتِه ، ومع ذلك فلم يُخرِجْ أتباع تلك الفِرق عن جمَاعة المسْلمين ، بل عَدَّ الإسْلام جَامِعًا لكل هؤلاء . وهذه خُطوة مَنْهجيَّة وموقِف مُنْصف ، يُمكن الاسْتفادة منه في التَّخفيفِ من وطْأةِ الخِلاف الذي يصْبغُ العَلاقاتِ بين كثيرٍ من الفِرقِ والجمَاعاتِ الإسلاميَّة اليوم .

ثالثًا ـ تبنِّي رأي المُصوِّبةِ الاجْتهَاد :

وإذا خَرجنَا من دائرة الخِلافات العَقيديَّة ، وما جرى فيها من التَّنافُر بين

(١) الأشعري : مقَالات الإسْلاميِّين ١ : ٣٤.

الفِرق والمِلل والنّحل ، فإنّنا نجدُ مظَاهرَ أُخرى في الاجْتهَادات الفِقهيّة التي تَوصّل إليها المختلفُون في الفرُوعِ ، فقد تعصّب البَعْضُ لآرائِهم ، ولم يعترفُوا باجتهاداتِ غيرهم ، فصارُوا يرون رأيهم حقًّا ، ورأيَ غيرهم باطِلًا ، وقد يصلُ ذلك إلى مُستوى التّفسيقِ والتّبديع .

ولا أُريد هُنا تشويد صفحَات تاريخ المُمارسَة الفِقْهية عند المُسْلمين ، لأنَّ في هذا التّاريخ صفحَات مُشْرقة للاحترام المُتبادَل والتّعايُش الرّاقِي بين المُختلفين في الاجْتهادَات الفِقْهيّة ، فكلّما كان المختلفُون أقربَ إلى العِلْم والتّحقيق والإنْصاف كانُوا أكْثر مُرونة وتفتُّحًا على الآخَرين ، ونَاهيك بمواقِفِ كثيرٍ من العُلماء والأئمّة المجتهدُون ، ومنهُم الأئمّة الأرْبعَة في احترام بعضِهم بعضًا . وكلّما جانبُوا طريق العِلم والتّحقيق والإنْصَاف سقطُوا في تِلك المهَاوي والسّفاسِف .

والمُتصفّح للكتاباتِ الأُصوليّة يجدُ أنَّ العُلماء يدورون بين التّصويبِ والتّخطِئة[١] ، ونُقِل عن الإمَامِ أبي الحسَن الأشْعري القَولَان معًا ، قال الزّركشيّ المتوفّى ٧٩٤هـ : «وقال القاضِي : وقد ذكر أبو الحسَن الأشعريّ القَولين جميعًا ، وقد أبَان الحقَّ في واحِدٍ ، ولكنّه مَال إلى اختيار «كُل مُجتهد

---

(١) اختلف العُلماءُ في المسَائل الظنيّة من الفِقه ، هل كل مجتهد فيها مُصيب ، أو المصيب واحِد ؟

ـ فذهب الإمَامُ أبو الحسن الأشعري وأكثر المتكلمين ، إلى أنَّ الكُل مُصيب ، وهو رواية عن الأئمّة الأربعة . ومعنى هذا أنَّ الله تعالى ليس له حُكم مُعيَّن في المسألة ، وإنّما حكم الله ما توصل إليه المجتهد .

ـ وذهب الأئمة الأربعة في الرّواية الصّحيحة عنهم ، وجمهُور الفُقهاء ، أنَّ المصيب واحِد ، بمعنى أنَّ حكم الله تعالى واحد ، من أدْرَكه فهو المصيب ، ومن لم يدركه فهو المُخْطِئ .

انظر تفصيل هذه المسْألة في : ـ الباجي : إحْكام الفصُول ٦٢٢، الفتوحي : شرح الكوكب المنير ٤ : ٤٨٩، الجصّاص : الفصُول في الأصول ٤ : ٢٥٩، الغزالي : المُسْتصفى ٢ : ٣٦٣.

مُصيب»(١)، والذي صرَّح به الأَشْعري هو القَول بتَصْويبِ المُجتهدين جميعًا، حيث قال: «كُلُّ مُجتهدٍ مُصيب، وكُلُّهم على الحق، وإنهم لم يختلفُوا في الأصُول، وإنما اختلفُوا في الفُروعِ، فأدَّى اجتهادُ كل واحدٍ منهُم إلى شيء، فهو مُصيبٌ ولهُ الأجرُ والثَّواب على ذلك»(٢).

وهذا الرَّأيُ يُمكن توظيفه في تخفيفِ حدَّة الخِلاف بين أتْباع المذَاهب الفِقهيَّة الاجْتهادية، بحيثُ يمكن للجَميع أنْ يلتزمُوا بالآرَاءِ الاجْتهاديَّة الفِقْهية ما دَامت قد صَدرت من أهْلها في محلِّها، وعليهم أن يعذرُوا غيرهم في اختيار آرَاءٍ فِقهيَّة أُخرى، دون أنْ يُفْسِدَ الاخْتلافُ الودَّ الذي بينهُم، فالأئمَّةُ جميعًا على هُدًى وبصِيرةٍ، وقد منحَهُم الله ـ عزَّ وجَل ـ مَلكاتٍ عِلْميَّة، جعَلتهُم قُدْوة لغَيرهم، كما قَال الإمام إبراهيم اللَّقاني المتوفَّى ١٠٤١هـ في «جَوهرة التوحيد» التي تُعدُّ خُلاصة الفِكر الأَشْعري:

وَمَالِكٌ وَسَائِرُ الأَئِمَّه كَذَا أَبُو القَاسِمْ هُدَاةُ الأُمَّه
فَوَاجِبٌ تَقْلِيدُ حَبْرٍ مِنْهُمُ كَذَا حَكَى الْقَوْمُ بِلَفْظٍ يُفْهَمُ(٣)

وإذا أردنَا أنْ نتلمَّسَ رأيَ المُصوِّبة وعَلاقته الوظيفيَّة بقواعد الشَّريعة الإسْلاميةِ وأصُولها، يمكنُ أنْ نختارَ قَاعِدة مُراعَاة الخِلاف أو الخرُوج من الخلاف، التي يُمكنُ تعْريفها بأنها «الاعتدادُ بالرَّأي المُعَارض لمسوِّغ»(٤).

(١) انظر: ـ الزَّركشي: البحر المحيط ٤: ٥٢٩ ـ ٥٣٠.

(٢) ابن عساكر، تبيين كَذب المفتري ١٢١.

(٣) البَاجوري: شرح جَوهرة التَّوحيد ٣٣٦ ـ ٣٣٨.

(٤) لعلَّ هذا هو أدقُّ تعريف اصْطلاحي لقَاعدةِ مُراعَاة الخِلاف.

انظر: مُراعاة الخِلاف وأثرها في الفِقه الإسْلامي، لمحمد حسن خطَّاب، أطرُوحة دكتوراه، جَامعة الأزْهر ٦٣.

وللقَاعدة تعْريفات أُخرى وتفاصيل، تُراجع في: المقَّري: القَواعد ١: ٢٣٦؛ الشَّاطبي: =

ومُقْتضى هذه القَاعدة أنَّ المجتهدَ يرى الصَّوابَ في رأيهِ ودليلهِ، ويرى الخطَأ في رأيِ غيرهِ ودليله، إلا أنَّه لا يُلْغي رأي المُخالِف، بل يعتبره ويلْجأ إليه ويعملُ به عند الحَاجة إليه، إذا أيَّده مُسوِّغ آخَر هو قَصد التَّيسِير بعد وقُوع النَّازلة، وإرَادة الاحْتياط قبل وقُوعها.

وهي صُورة مُشْرقة للتَّفاعُل الإيجَابي بين الآرَاء الفِقْهية المُختلفة، وقد اعتمدَها الفُقهاء المجتهدُون في تطبيقاتِهم الفِقهيَّة، وخصُوصًا المالكيَّة الذينَ تزخرُ مدوَّناتهم بالتَّخريجَات المبنيَّة عليْها[1]، وقد وصفَها الإمامُ أبو العبَّاس القبَّاب المتوفَّى ٧٧٨هـ بأنَّها من محَاسِن المذْهب، أي المَالِكي[2].

الثانية: توظيف بعض الملامح المنهجيَّة في فِكر الأشْعَري:

١ ـ أسلُوبُ الحوارِ ومنهجُ الجَدل والمُناظرة:

شَهدت الإنسانيةُ ـ وما تزالُ تشهدُ ـ صِراعًا بين الحقِّ والبَاطل، والسُّنن الكَونيَّة قاضيةٌ بأنَّ المُكْنةَ لأهلِ الحقِّ إذا عرفُوا كيف يدافعُون عنه ويحافظُون عليه، إلا أنَّنا نعيشُ عصرًا تخلَّفت فيه الأُمة الإسلامية التي تملكُ رسَالة الحقِّ، ولكن تُدافعُ عنها بغباءٍ، وفي مُقابل ذلك ظهَرت قوةُ الحضَارةِ الغَربيَّةِ التي تُدافعُ عن باطِلها بذكاءٍ، فهل يُمكنُ أنْ ينتصرَ حقٌّ يدافعُ عنه محامٍ غَبي؟ وهل يُمكنُ أن يتراجعَ بَاطلٌ تدافع عنه تِرسَانة من المُحامين الأذْكياء المُتمَكِّنين؟!

= المُوافقات ٤: ٥١٥-٥١٨، الوَنْشَريسي: إيضَاحُ المسَالِك ١٦٠.

(١) يمكن مُراجعة كتاب «مُراعاة الخِلاف في المذهب المالكي وأثره في التَّيسير ورفع الحرج»، للأستاذ يحيى سَعيدي، ففيه تطبيقاتٌ كثيرة، استقاها من مصَادر الفقه المالكي ومَراجعه.

(٢) انظر: الونشريسي: المِعيارُ المُعْرب ٦: ٣٨٨.

فبعد أنْ عاش العَالم ـ ردحًا من الزَّمنِ ـ صراعًا بين الفِكر الشُّيوعي والفِكر الرَّأسمالي، مطبُوعًا بالحربِ البَاردة، وبالتَّكتُّلات السِّياسية والاقتصاديَّة وغير ذلك من مظَاهر الصِّراع، دُونَ أن يكُون للأُمَّة الإِسلامية دورٌ كبير في إدارة هذا الصِّراع وتوجيهه، ها نَحْنُ في زمن العَولمة التي تهدف إلى أنْ تفرضَ على النَّاسِ جميعًا نمطًا معيشيًّا يُصنع في أمريكا بعد أنْ تهاوى المُعسكر الشُّيوعي، وها نحنُ نواجه فِكْرَ صِدَامِ الحضاراتِ حينًا، ونُدْعَى إلى حِوارِ الحضَارات حينًا آخرَ، ونسمع بعضَ كُتَّاب الغَرب ومفكريه يتنبَّأ بنهاية التَّاريخ، معتقدًا أنَّ الحضَارة الغربيَّة قد وصَلت إلى مُنْتهى طمُوح الإنْسانيَّة، وأنْ ليس في الإِمْكان أبْدع ممَّا توصَّلت إليه الحضَارة الغَربية المُعاصِرة من إنجَازاتٍ، ويُطَالِعُنا بعضُ الفَلاسفة بأفْكارِ الحداثة، ثم يتجاوزُها غيرهم بطُروحاتٍ تؤسِّس لما بعد الحَداثة، وهكذا دواليك ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ﴾ [الانشقاق: ٦].

فما هُو موقفنا ممَّا يحدُث؟ وكيف لنَا أنْ نُواجه هذا المدَّ الفِكري المُتسارِع؟ وهل يُمكن أنْ نستلهِم من تاريخنا الثَّقافي والعِلمي ما يُساعدنا في هذه المواجَهة؟ وهل في فِكر الإمام أبي الحسَن الأشعري مادَّةٌ يُمْكن توظيفُها في هذا كلِّه؟

إنَّ أوَّل مؤشِّر يُساعدُنا في الإجَابة عن هذه الأسْئِلة هو مفهُوم علم الكَلام الذي تخصَّص فيه الأشْعري وتمكَّن منهُ، ووظَّفه للدِّفاع عن عقيدة أهلِ السُّنةِ والجماعَة بعد أنْ تركَ مذْهب المُعتزِلة.

وإذا جَارينا الإِمَام عضُد الدِّين الإيجي المتوفَّى ٧٥٦هـ ـ وهُو من عُلماء المَشْرق الإسلامي ـ في تعريف عِلم الكَلام بالمعْنى اللَّقبي بأنَّه «عِلمٌ يُقتدَر به

على إثبات العقائد الدِّينيَّة بإيراد الحُجَجِ ودَفْع الشُّبهِ»[١]، وسَايرنا العلَّامة عبد الرَّحمَن بن خَلدُون المتوفَّى ٨٠٨هـ - وهو من عُلماءِ الغَرب الإسْلامي - في تعْريفه القَريبِ من تعريف الإيجي بأنَّه «علمٌ تضَمَّن الحِجاجَ عن العقائد الدِّينيةِ بالأدلَّةِ العقليَّة، والرَّدِّ على المُبتدعَةِ المُنحَرفين في الاعتقادَات عن مذاهبِ السَّلف وأهلِ السُّنَّة»[٢]، نُدركُ أنَّ هذا العِلم يقومُ على الأُسس الآتية:

- تقْرير العقائِد الدِّينية وإقْرَارها.
- إقَامةُ الحُجَج والبراهين الدَّالة عَليها.
- دفعُ الشُّبهات عنه ومُناقشَة المُخَالفين المُثيرين لِتلك الشُّبهات.

وهذا يَدْعُونا إلى حُسْنِ توظيفِ هذا العِلْم وأُسُسه في مُواجهة التَّحدِّيات المعَاصرةِ والأفْكَار التي تلجُ إلى بيوتِنَا وتَسْتهدفُ عقُولَ أبناءِ أُمَّتِنا، في عصرٍ صَار فيه العالم كالقرية الصَّغيرة، تحت تَأثير المدِّ الإعْلامي الكَبير ووسَائل الاتِّصَال بمُختلفِ وسَائِطها وطُرقِها.

يدعُونا هذا إلى حُسنِ توظيفه بترسيخِ مبَادئ العقيدةِ الإسْلاميَّة الصَّحيحة لتحصينِ أجيالِ الأُمَّة من الأفكارِ والفَلسفاتِ الوافِدة من هُنا وهُناك، وهذا يسْتلزمُ أنْ توظَّفَ الأدلة النَّقليَّة والعقْليَّة والعِلميَّة التي تُؤكِّد يقِينيَّة تِلك العقَائدِ.

ويدعُونا أيضًا إلى تتبُّع مداخل التَّشْكيك واستقصَاء الشُّبه، من أجل مُناقشتِها ودحْضِها حتَّى لا يفتتِنَ بها بعضُ ضِعاف العقُول منَّا.

وفي هذا السِّياق يُمكنُ الاستفادةُ من فكرِ الإمام الأشعري وتجْرِبته الرَّائدة، كما استفادَ منها ابن تيميَّة المتوفَّى ٧٢٨هـ في «مِنْهَاج السُّنة النَّبويَّة»

(١) الإيجي: المواقف ٧.

(٢) ابن خَلْدُون: المُقدِّمة ٢: ٨٢١.

و«مُوافقةِ صَحيحِ المنْقُولِ لصَريحِ المعْقُول»، وتِلميذه ابن القَيِّم المتوفَّى ٧٥١هـ في «حَادِي الأرْوَاح» و«اجتماعِ الجيُوش الإسلاميَّة»[١]، وغيرهمَا من عُلماء الإسْلام.

فأبُو الحَسن الأشْعري إمامٌ في تأصِيلِ العقَائد وتوْظيفِ الأدلَّةِ والحُجَج في إثباتها، فقد «صنَّف لأهلِ السُّنة التَّصانيفَ، وأقام الحُجَج على إثبات السُّنة وما نفَاه أهلُ البِدع... من الكِتابِ والسُّنَّة والدَّلائِل الواضِحة العقْليَّة»[٢]، «وزاد في التَّبيين لأهلِ اليَقين أنَّ ما جَاء به الكِتاب والسُّنة وما كان عليه سَلفُ هذه الأُمَّة مُستقيمٌ على العقُولِ الصَّحِيحة»[٣].

ودرسَ مذاهِب المُخالفين وأدلَّتَهم وحُجَجهم، وأتْقَنَها غايةَ الإتْقان، ثم أتَى عليها بالمُناقَشَة والمُنَاظَرةِ، فنَاقشَ شُبَهها وهدَّ أرْكَانها، بما وهبهُ الله ـ عزَّ وجَل ـ من مَلكاتٍ علميَّة، وفهْم شديدٍ، وذكاءٍ قويّ، وكان مُوفَّقًا غاية التَّوفيق فيما قَام به مِنْ «دفعِ شُبْه المُبتدِعَةِ وَمَنْ بعدهم من المُلْحدةِ والرَّافضةِ... ونَاظر المُعْتزِلة، وكان يقْصِدهُم بنفْسِه للمُناظرةِ...»[٤]، وهكذا؛ فقد أكْرم الله هذه الأُمَّة بأن «أخرجَ من نسلِ أبي مُوسَى الأشْعَري ﷺ إمَامًا قَامَ بنُصْرةِ دين الله، وجَاهدَ بلِسانه وبيَانه من صدَّ عن سَبيل الله»[٥].

والمتتبِّعُ لعنَاوينِ مُصنَّفاته يُدْركُ هذا المَلْمح القَوي في المُناقَشةِ وطُول النَّفسِ في المُنَاظرةِ، وإفْحَام المُخالفين بالأدلَّةِ والبراهِين المُناسِبة، فهو

---

(١) محمد محيي الدِّين عبد الحَميد: مُقدِّمة تحقِيق مقَالات الإسْلاميِّين ٣٠.

(٢) القاضي عياض: ترتيبُ المدارك ٥: ٢٤.

(٣) ابن السُّبكي: طبقات الشَّافعية الكُبرى ٣: ٣٩٨.

(٤) القاضي عِياض: المصدر نفسه ٥: ٢٤.

(٥) ابن السُّبكي: طبقات الشَّافعية الكُبرى ٣: ٣٩٨.

«صاحبُ التَّصانيفِ في الرَّدِّ على المُلْحِدةِ وغيرهم من المُعْتزلةِ والرَّافِضةِ والجَهميَّة والخَوارج، وسَائرِ أصْنافِ المُبتدِعَة...»[١]. ومن مُؤلَّفاتِه في هذا الشَّأن ما يَأتي:

- «اللُّمعُ في الرَّد على أهلِ الزَّيغِ والبِدع».

- «الفصُولُ» في الرَّد على المُلحدِين والخَارجين عن المِلَّة؛ كالفَلاسِفةِ، والطَّبائعيِّين، والدَّهْريِّين، والبراهِمة، واليَهُود، والنَّصَارى، والمجُوس.

- إيضَاح البرهان في الرَّدِّ على أهْل الزَّيغِ والطُّغْيَان.

- الشَّرحُ والتَّفْصِيل في الرَّدِّ على أهْلِ الإفْكِ والتَّضْليل.

- الجَوابات في الصِّفاتِ في الرَّد على مسَائل أهلِ الزيغِ والشُّبهَات.

الجَوهر في الرَّدّ على أهْلِ الزَّيغ والمُنْكر.

- خبر الواحِد في الرَّدِّ على ابن الرَّاوندي في إنْكار التَّواتُر[٢].

إنَّ تشْمين كُتب البَحثِ والمُناظرة في المناهجِ التَّعليميَّةِ المُتخصِّصة، وتكْوين فِرقٍ من العُلماء والدُّعاة يتفرَّغُون لمُتابعة ما يُقال ويُثار من شُبهاتٍ حول الإسْلام في إطَار مخَابر عِلميَّة مُتخصِّصة، بتوظيف مُختلف اللُّغات العَالميَّة المُستعملة، لجدير بأنْ يُسهِم في صدِّ هذه الحملات التَّغريبيَّة والغَزْو الثَّقافي، ويكُون سَدًّا منيعًا لمواجهةِ فيضَان العَولمة الذي يَغزُو الإنسَانيَّة جميعًا.

---

(١) الخطيبُ البَغْدادي: تاريخ بغداد، ١١: ٤٣٦.

(٢) انظر: ابن عساكِر: تبيين كَذب المُفتري ١٠٥ ـ ١٠٩؛ جلال محمَّد مُوسى: نشأة الأشْعَرية وتطوُّرها ١٨٩ ـ ١٩١.

٢ ـ مرُونة المنهجِ وقَابليّته للتَّطورِ:

من أسْباب قُوّة المنهج الأشْعري وانْتِشارِه، أنَّه انْتقل بعد الإمام أبي الحَسن إلى طبقاتٍ من تلاميذه الذين وجدُوا في ثنَايا المنهجِ خصُوبةً ومرونَةً مكَّنتهُم من تطْويرهِ وتقْديم قِيم مُضافة، وخصُوصًا على يد القَاضي أبي بكر البَاقلَّاني المتوفَّى ٤٠٣هـ، وإمَام الحَرمين الجويني المتوفَّى ٤٧٨هـ، وحُجَّة الإسْلام الغَزالي المتوفَّى ٥٠٥هـ، وفخْر الدِّين الرَّازي المتوفَّى ٦٠٦هـ، وسَيف الدِّين الآمِدي المتوفَّى ٦٣١هـ، وعضُد الدِّين الإيجي المتوفى ٧٥٦هـ، والقَاضِي البيضَاوي المتوفَّى ٦٨٥هـ، وغيرهم[١].

وقَد لاحظَ ابن خَلدُون هذا التَّواصل والبنَاء في مدرسة الأَشْعري، فصَاغ في ذلك كلامًا نفيسًا، أَقْتَبِسُ منه هذه العبَارات رغم طُولها، يقُول رحمه الله: «وكثُر أتباعُ الشَّيخ أبي الحسَن، واقتفَى طريقتَهُ مِنْ بعده تلاميذُه كابن مُجَاهد المتوفَّى ٣٧٠هـ وغيره، وأخذَ عنهم القَاضي أبُو بكر البَاقلَّاني، فتصدَّر للإمَامةِ في طريقتِهم، وهذَّبها ووضعَ المقدِّمات العَقليَّة التي تتوقَّف عليْها الأدلَّة والأنْظار... وجعَل هذه القَواعد تبعًا للعقَائدِ الإيمانيَّة في وجُوب اعْتقادها لتوقُّف الأدلَّة عليها... وأنَّ بُطلان الدَّليل يُؤْذِنُ ببُطْلانِ المدْلُول...

ثم جَاء... إمامُ الحرمين أبو المعَالي، فأمْلى في الطَّريقة كتابَ «الشَّامل»، وأوْسَع القولَ فيه... واتَّخذه النَّاس إمَامًا لعقائِدهم.

---

(١) ومن نظَر في كُتب المتقدِّمين من الأشَاعرة كالتمهيد للباقلَّاني، وأصُول الدِّين للبَغدادي، وقارنها بكُتب بعض المتأخِّرين كالمباحث المشْرقيَّة للرَّازي والمواقف للإيجي، وجَد نفسه أمام طريقتين مُتمايزتين، من حيث اللُّغة، وطَريقة العرض، ونَوعيَّة المباحث وترتيبها.

راجع في هذه الفِكرة: سعيد بنْ سَعيد العَلوي: الخِطاب الأشْعري: مُساهمة في دراسَةِ العَقل العَربي الإسْلامي ٩.

ثم انتشرَ من بعد ذلك عِلمُ المنطق، وقرأه النّاس وفرّقُوا بينه وبين العلُوم الفلْسفيّة، بأنه قانُونٌ ومِعْيارٌ للأدلّة فقط، ثم نظرُوا في تلك القَواعدِ والمقدِّمات في فنّ الكَلام للأقْدمين، فخالفُوا الكثير منهَا بالبراهين التي أدّتهم إلى ذلك... ولم يعتقدُوا بُطْلان المدلُول من بُطْلانِ دليله، كما صَار إليه القَاضي، فصَارت هذه الطَّريقة في مُصْطلحِهم مُبايِنَةً للطَّريقة الأُولى، وتُسَمَّى طرِيقة المُتأخِّرين ... وأوَّل من كتبَ في طريقةِ الكَلامِ في هذا المنْحى الغَزالي - رحمهُ الله - وتبِعه الإمَام ابن الخَطيب[١]...

ثم توغَّل المتأخِّرون من بعدهم في مُخالطةِ كُتب الفلْسفةِ، والتَبس عليهم شأن الموضُوع في العلمين فحسبُوه فيهما واحِدًا، من الْتِباسِ المسائلِ فيهما»[٢].

ويبدُو لي أنّ هذا التّطوُّر ليس تجاوزًا لفِكر الأشْعري وبُعْدًا عنه، بقَدرِ ما هُو امتدادٌ طَبيعيٌّ له، ومن إفْرازات المرُونة والوسَطيّة التي تُمَيِّزه، ونتيجةٌ لتعدُّد طرقِ الاسْتدلالِ ومناهِج الحِجَاجِ التي أثْرَتْه، فقد عَاشَ تَلاميذُ الأشْعَري تحدياتٍ جَديدةً استَدْعَت توظيفَ مرُونة المنْهَج في مُواجَهتها.

على أنّ هذه المرُونة ليْست حِكْرًا على تلاميذِ الأشْعَري المُتقدِّمين، بل هي منهجٌ أصيلٌ قابلٌ للتَّجدُّد، ويمكنُ استدعاءُ آليَّاتِه في مُواجهةِ التَّحديات المُعاصِرة التي تُواجِه الأُمَّة الإسلاميَّة اليَوم في عصْرِ العَوْلمة، وصِراع الحضَارات تارَةً، وحِوارها تارَةً أُخرى، وفَلْسفَةِ الحداثةِ حينًا، وفلسَفة ما بعد الحداثَة حينًا

(١) أي فخرُ الدِّين الرّازي.

(٢) ابن خلدُون: المقدِّمة ٢: ٨٣٥ - ٨٣٦.

وقد فصَّل الدكتور جَلال محمد مُوسَى هذا التطوُّر، وخصُوصًا عند الباقلّاني، والجُويني، والغَزالي، وعقدَ له بابًا في كتابه «نشأة الأشْعَرية وتطوُّرها» ٣١٧ - ٤٥٧.

آخَر ، وما يُمكِن أنْ يحدُث من النَّوازِل الفِكرية والأيديُولوجيّة التي تشْغلُ الرَّأي العَالمي والرَّأي الإسْلامي .

الثالثة ـ المُراجَعاتُ الفِكْرية :

ظهَرت في واقع أُمَّتنا الإسلاميّة معَالم انحرافاتِ فكريَّة ، تسبَّبت في إخْفَاقاتِ مُتتالية أنْهكت مُقدَّرات الأمَّة ، وأحدَثت شَرخًا اجتماعيًّا بين أفرادها ومُؤسَّساتها ، وأشْعلت فتيلَ فتنِ وحرُوبِ أهليَّة كادَت أنْ تُدمِّر شُعوبًا بأكْملِها .

ولئن كانَت هذه الانْحِرافَات مُتعدِّدة الاتجاهَات الأيديُولوجيَّة والمشَارب الفِكرية ، فإني أُريدُ أنْ آخذَ نَموذجًا على ذلك ، وهُو ما تسبَّبت فيه بعض الجمَاعات الإسلامية وقيَاداتها ، من صِدام اجتماعي أضرَّ بالمُجتمعات التي ينتمُون إليهَا .

ولا يهمُّني وصفُ هذه الوضْعيَّة ، فإنَّها صَارت واضِحة كالشَّمس في رابعة النَّهار ، ولكنِّي أُشيرُ إلى أنَّ المتتبِّع لمسِيرة هذه الجماعات يلحظُ ـ رغم ذلك كُله ـ في الأُفقِ مُؤشِّرًا إيجابيًّا ونُضْجًا فِكريًّا ، قد يقُودُها إلى مُراجعَاتِ فكريَّةِ مع الذَّات ، والعَودة إلى جادَّةِ الصَّواب ، والانْضمام إلى لُحمَةِ الأُمَّة . ولعلَّ من العوامل التي تُسهم في دعم المُراجعات الفِكرية وتوجيههَا نحو خِدمة الأُمَّة ـ التَّعريف بنماذج من المُراجعاتِ التي حدثت في التَّاريخ الإسْلامي ، وأسْفرت عن نتَائج إيجابيَّة وتحولاتِ تاريخيَّة .

ولا نُجانب الصَّوابَ إذا عَدَدْنا مُراجعة الإمَام أبي الحسَن الأشْعري نمُوذجًا يُحتذى به في هذا الشَّأن ، من حيثُ الحِرص على البَحث عن الحقيقةِ ، والإذْعان لها بعد اكْتِشافِها ، والدِّفاع عنها ونشْرها وتأييدِها ببراهينِ المنقُولِ والمعْقولِ بعد تبنِّيها .

فمن المواقِفِ التَّربويَّة القَويَّة التي ينبغي الوقُوف عندها في مسَار الإمامِ أبي الحسَن الأشْعري ـ موقفُ المُراجعة الفِكريَّة الكبيرة، التي تخَلَّى فيها عن مُنطلقاتِه وآرَائه الاعْتِزاليَّة، بعد أنْ صَار إمَامًا في مذهب الاعْتزَال يُشارُ إليه بالبَنَان.

وقد تعرَّض ابن عسَاكر ـ المتوفَّى ٥٧١هـ ـ إلى جَانبٍ من هذه المُراجعة التَّاريخيَّة التي تحوَّل فيها الإمَام الأَشعري من مَذهب المعتزلة إلى مَذهب أهْل السُّنة، فنقلَ عن كِتاب «العُمَدِ» للأشْعري قوله: «وألَّفنا كتابًا كبيرًا في الصِّفات، سمَّيناهُ «كتاب الجَوابات في الصِّفات عن مسَائل أهلِ الزَّيغ والشُّبهات»، نقضنَا فيه كتابًا كُنَّا ألَّفناه قَديمًا فيها، على تصْحيح مَذهب المُعتزِلة لم يُؤَلَّف لهُم كتابٌ مِثْله، ثم أبَان الله ـ سُبحانه ـ لنَا الحقَّ فرجَعنا عنه فنَقضنَاه وأوْضحْنَا بُطْلانه»[١].

وهذا ما أكَّده تاجُ الدِّين السُّبكي بقوله: «أقامَ أبو الحسن على الاعتزِال أرْبعين سَنة حتى صَار للمُعتزِلة إمامًا، فلمَّا أرَاده الله لنَصر دينه، وشَرح صَدره لاتِّباعِ الحق... قال: ... وانْخلعت من جميع ما كُنت أعْتقدُه... ودفعَ الكتبَ التي ألَّفها على مذهب أهل السُّنة إلى النَّاس»[٢].

ومهْما كَانت الأَسباب والمسوِّغات التي دَفعت الأَشْعري إلى هذه النَّتيجة، فقد كانت ـ على كُلِّ حال ـ مُراجعة فِكريَّة كبيرة أحدَثت تحوُّلًا كبيرًا في تاريخِ الأُمَّةِ الإِسْلاميَّة، قَادته إلى طَريقِ الحقِّ، ودفعته إلى نُصْرة مذْهَب أهلِ السُّنةِ والجمَاعة، وما كانَ عليه سَلف الأُمَّة الصَّالح، حتى صَارَ

(١) ابن عساكر: تبيين كذِب المفتري ١٠٧.
(٢) السُّبكي: طبقَات الشَّافعية الكُبرى ٣: ٣٤٧ ـ ٣٤٨.

فيه إمامًا يُشَار إليه بالبَنان، وتكوَّنت إثر ذلك مَلامحُ مدرسة التَأم فيها شَملُ أهل السُّنة وسَواد الأُمَّة.

ولستُ في سياقِ تأريخ هذه المُراجَعَةِ، ولكنّي أودُّ النَّظرَ في إمكانية الاسْتفادَة من هذا الأصْلِ التربوي الرَّاقي في حيَاتنا المُعاصِرة، فالمُراجعَات الفِكريَّة المبنيَّة على أسَاسِ التَّفكير العَميق، للبَحث عن الحقيقةِ، تُعدُّ فضيلةً عِلْميَّة وأخْلاقيَّة، وظَاهِرةً صِحيَّة في حيَاة الأفْرادِ والجمَاعات والأُمم، وما من شكٍّ أنَّ البحثَ العِلمي المنْهجي الهَادف في درَاسة تجْربةٍ رائدةٍ كتجربَةِ الإمام أبي الحسَن الأشْعَري، تتوَخّى الوصُول إلى نتائج تُوَصِّلُ لهذه المُراجعةِ، وكيْفيَّة الاستِفادة منْهَا في ضوءِ التَّحديَاتِ المُعاصِرةِ ـ يُمكنُها أنْ تفتحَ المجالَ أمام مُراجعاتٍ أُخْرى لأُناسٍ آخَرين وجمَاعاتٍ تنكّبت جادَّة الصَّوابِ، وتُريدُ العَودةَ إلى طَريقِ الحقِّ.

تثمينُ وسَطيَّة الإمام الأشْعَري:

إنَّ الوسطيَّة في التَّفكير والاعتقادِ والسُّلوك وسَائر التَّصرُّفات قِيمة أخْلاقيَّة يهفُو إليها عُقلاء البَشر والمُنصفُون منهُم، وهي مبْدأ إسْلامي أصِيل، له في آي الذِّكر الحَكيم ما يدعُو إليه ويُؤسِّس له وينظِّمه، قال الله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البَقرة: ١٤٣]، وأنْكرَ على الغُلاةِ الذين حَادُوا عن الوسطية فقال سُبحانه: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ﴾ [النساء: ١٧١]، وجَاءت سُنَّةُ المُصطفى ﷺ تُؤكِّد هذا المنْحى، فحَذَّر النَّبي ﷺ من الغُلوّ ومظَاهِره: «وَإِيَّاكُمْ وَالْغُلُوَّ في الدِّينِ، فَإِنَّمَا أَهْلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمُ الْغُلُوُّ في الدِّينِ»(١)، وبشَّر ﷺ بأنَّ الذين يَحْملُون هذا

(١) أخرجه ابن ماجَه في سُننه، كتاب المناسك، باب قدر حصى الرمي، رقم ٣٠٢٩.

الدِّين ويدافِعُون عنه هُم العُدُول الذين سَلَكُوا منْهج الوَسطيَّة ، فقَال : « يَرِثُ هذا الْعِلْمَ مِنْ كُلِّ خَلَفٍ عُدُولُهُ ، يَنْفُونَ عَنْهُ تَأْوِيلَ الْجَاهِلِينَ وَانْتِحَالَ الْمُبْطِلِينَ وَتَحْرِيفَ الْغَالِينَ »[١] .

هذا ، واتَّفقت آراءُ المؤرِّخين ، وكُتَّاب التَّراجِم والسِّير ، والبَاحثين المُتخصِّصين في شئون الأشْعرية ، على عَدِّ الإمَام أبي الحسَن الأَشْعري رمزًا للوسَطيَّة عقيدةً وأخْلاقًا ، وعِلْمًا وعَملًا ، ومَواقِفَ وسُلوكًا ، «فتوسَّط بين الطُّرقِ ، ونفَى التَّشْبيه ، وأثْبتَ الصِّفات المعنويَّةِ ، وقصَر التَّنزيه على ما قصَرهُ عليه السَّلَف»[٢] ، فقد «سَعَى أوَّلًا للإصْلاحِ بين الفَريقين من الأُمة ، بإرجَاعِهما عن تطرُّفِهما إلى الوسَطِ العَدل»[٣] .

ولتثْمين جَوانب الوسَطيَّة في فِكرِ الأَشْعري سَأرَكِّزُ على الجَوانبِ الآتِية :

أولًا ـ الوسطيَّة بين إعْمال النَّقل والعَقْل :

لم يُغَالِ الإمَام الأشْعَري في إعمالِ العَقلِ إلى دَرجةِ إلْغَاء النُّصوصِ والنُّقولِ ، ولم يُغْرق في ظَواهِرِ النُّصوصِ إلى مُستوى إهْمال نتَائج الفُهُوم والعقُول ، بل كان وسَطًا بين هذا وذلك ، فهو يَسْتندُ إلى النُّصوصِ لما فيهَا من العِصمةِ من الزَّيْغِ والضَّلال ، فهي الوحيُ الإلهي المعصُوم : ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم : ٣ ـ ٤] ، ويصرِّح بذلك ويعلِنُ عنه في كتَاباته فنقْرأ له : «قولُنا الذي نقولُ به ، وديانتُنا التي ندينُ بها : التَّمسُّك بكتابِ الله ربِّنا عزَّ وجل ، وسُنَّة نبيِّنا ﷺ ، وما رُوي عن السَّادةِ

(١) البيهقي : السُّنن الكُبرى ١٠ : ٢٠٩ ، رقم الحديث ٢١٤٣٩.

(٢) ابن خَلدُون : المُقدِّمة ٢ : ٨٣٣.

(٣) الكوثري : مُقدِّمة تبيين كَذب المفتري ٢٣.

الصَّحابةِ والتَّابعين وأئمَّة الحَديث ، ونحنُ بذلك مُعتصمُون»[١] .

وحدَّدَ بدقَّةٍ ومَوضُوعيَّةٍ ووسَطيَّة مواطِنَ توظيفِ النَّقل ، ومظَانَّ إعْمال العَقل ، فبيَّن أنَّ «حُكم مسَائل الشَّرع التي طَريقها السَّمعُ ، أنْ تكُونَ مردُودةً إلى أصُولِ الشَّرعِ التي طريقُهَا السَّمع ، وحُكم مسَائل العَقليَّات والمَحسُوسَات ، أنْ يرد كل شيء من ذلِك إلى بابِه ، ولا تخلط العَقليَّات بالسَّمْعِيَّات ، ولا السَّمعيَّاتِ بالعَقليَّاتِ»[٢] .

وهذه النَّظرةُ الوسَطيَّة الأشْعريَّة بين النَّقلِ والعَقْل استَصحبها الباحثُون المُحدَثون ، فمنهُم من قرَّرَ في بحُوثِه أنَّ الأشْعري «كانَ في الكَثيرِ من آرائِه يتوسَّط بين العَقلِ والنَّقلِ ، وهو مَوقفٌ دقيقٌ جدًّا»[٣] ، ومسْلكٌ علميٌّ حكِيم ، نَلمسه في منهجِ الأشْعري ، اتَّجه فيه إلى تجسيدِ التَّفاعلِ المعْرفي بين العَقل والنقلِ ، سعيًا إلى «إدراكِ النَّص في ضوءِ العَقل ، أو السَّير وراءَ العقل في حُدُودِ من الشَّرعِ ...»[٤] .

وبذلك مدَّ الأشْعري جسُور التَّعاون بين الفُقهاء والمتكلِّمين ، وأخذَ من كلِّ فريقٍ مزَايَاه ونِقَاطَ قوته ، وخَرجَ بمنهجٍ متألِّقٍ استطاع أنْ يؤسِّس فيه للانسْجَام بين العقْلانيَّة والنَّصِّية ، يَسِيرُ في خدمة المنْهج الإسْلامي الأصيل

(١) الأشْعري : الإبَانة ٤٣.

ويَنقل ابن عسَاكر ـ في موضعٍ آخر ـ عن الأشْعري قوله : «ونعوِّل فيما اختلفنا فيه على كتابِ ربِّنا عز وجل ، وسنَّة نبيِّنا ﷺ ، وإجماعِ المسْلمين وما كان في مَعْناه ، ولا نبتدعُ في دين الله بِدعة لم يأذَن الله بها ، ولا نقُول على الله مَا لا نَعْلم» تبيين كذب المُفتري ٥١.

(٢) الأشْعري : استحسَانُ الخَوضِ في عِلم الكَلام ٩٥، نقلًا عن جَلال محمَّد مُوسى : نشْأةِ الأشْعَرية وتطوُّرها ١٨٧.

(٣) جَلال محمد مُوسى : نشْأة الأشْعرية وتطوُّرها ١٨٧.

(٤) حمُودَة غَرابة : الأشْعَري ٨٧، نقلًا عن : ـ جَلال محمَّد مُوسَى : نشْأة الأشْعَرية وتطوُّرهَا ١٩٧.

لأهلِ السُّنَّةِ والجمَاعة، وما كَان عليه السَّلفُ الصَّالحُ، «وبقدرِ من العقْلانية التي لم يتخلَّ عنها الأشْعري عندما انتفض عن الاعْتِزال والمُعتزِلة، وبمنهج الفُقَهاء في أصُول الفِقه كما صَاغَه الشَّافِعي المتوفَّى ٢٠٤هـ، ومَنهج المُتكلِّمينَ من أهلِ السُّنة، وخاصَّة ابنَ كُلَّاب، وبسلفيَّةِ أحمد بن حنْبل المتوفَّى ٢٤١هـ، بكلٍّ هذه المُنطَلقَاتِ انْطَلق الأشْعري صَانِعًا تحوله الفِكري والتَّاريخي، ومُبلورًا منهجهُ الوسَطي الجديدَ»(١).

إذًا وسطيَّةُ الإمام الأشْعري الجامِعة بين النَّقلِ والعقلِ، قادتْهُ إلى المُزاوجةِ بين الفِقه وعِلم الكَلام، إذْ أدرك «ضرورةَ الجمعِ بين الفِقه والكَلام، وكان لِزامًا ـ لكي يقُود السُّنَّةَ ـ أنْ يجمع بين الأمْرين. وقد رَأى الأشْعري أنَّ الاقتِصار على عِلْم الكلام وحده ـ وهُو مَسْلَك المُعتزِلة ـ أو الفِقه وحده ـ وهُو مسْلكُ فُقهاءِ السُّنةِ ـ لا يفيدُ الدِّينَ، قدرَ ما يُفيده الجَمعُ بينهُما»(٢).

وممَّا يَزيدُ هذه المنهجيَّةَ العِلْميَّةَ الدَّقِيقةَ قيمةً مُضَافةً، أنها تُخفي وراءَها بُعدًا أخْلاقيًا قِيميًا، تَوخَّى به الأشعري توحيدَ الأُمَّةِ ولمَّ شملِها، ودرءَ التَّنازع عنها، فقد رَأى الأشْعري أنَّ خيرَ الأُمَّة في «أنْ يلتقيَ العَقْليُّون والنَّصِّيُّون على مذهبٍ وسطٍ يوَحِّدُ القُلوبَ، ويُعيدُ الوحْدةَ إلى الصُّفوفِ، مع احْترام النَّصِّ والعَقلِ معًا»(٣).

إنَّ الإمامَ الأشْعري رائِدُ المُتكلِّمين والأصُوليِّين في المُزاوجةِ بين النَّقلِ والعَقل، وبين الفِقه والكَلام، باجتماعِ نفَائسِ المنقُول وقَرائح المعقُول، وأحسبُ أنَّ تثمينَ هذا الاتجاهِ واستثمارِ هذا المَلْمَح في المنَاهجِ العِلميَّةِ،

(١) محمد عِمَارة: تيَّارات الفكر الإسلامي ١٦٨.
(٢) جلال محمد مُوسَى: نشأة الأشعرية وتطوُّرها ٤٥٩.
(٣) حمُّودة غُرابة: الأشْعري ٦٧، نقلًا عن: ـ جَلال محمَّد مُوسى: نشأة الأشعَرية وتطوُّرها ١٨٨.

وتوضيحهِ لأهلِ الإفراطِ والتَّفريط، قد يكُون ذا فَائدة في تقْريب وجْهَاتِ النَّظر، والحدِّ من الغُلوِّ في هذا الجَانب أو ذاك.

ثانيا ـ الوسَطيَّة الفِقْهية :

سبقَ الحَديثُ عن موقف الأَشْعري من مَسْألةِ الاجتهادِ، وأنَّه اختارَ رأي المُصوِّبةِ القَائلين بأنَّ كلَّ المُجتهدين في الفُروع مُصيبُون ومأجُورُون، ويبدو أنَّ موقِفه في هذه المسَألة الأُصوليَّة قد انْعكسَ على مُمارستِه الفِقهيَّة، وتعَامُله مع المذاهب الفِقهيَّة وأتبَاعِها بمرُونةٍ وتسَامُح، جَعلت «فُقهاء المذاهِب يتجاذبُون الأشْعَري إلى مَذاهِبهم، ويُترجمُونَه في طَبقاتِهم»(١)، فترجَم له المالكيَّةُ في طَبقاتِهم(٢)، وعدَّه الشَّافعيَّةُ من أئمَّتِهم(٣)، وإنْ كان الصَّحيحُ أنَّه كان على مذهَبِ الشَّافِعي في الفِقْه.

على أنَّ هذا الملمحَ الوسَطيَّ عند الأشْعري كان سببًا في اجتماع القلُوبِ عليه، والتفافهِم حوْله، وانتصارِهم لمنهجه في دراسَةِ العقَائد وتقْريرها، في مِظلَّةِ أهلِ السُّنَّة والجمَاعة. ولنسمعْ لتَاج الدِّين السُّبكي وهو يقُول: «أنا أعْلمُ أنَّ المالكيَّةَ كلَّهُم أشَاعرة، لا أسْتَثْني أحدًا، والشَّافعيَّة غَالبهُم أشَاعِرة، لا أستثْني إلا من لحِق منهُم بتجسيم أو اعْتِزالٍ ممَّن لا يَعْبَأُ الله به، والحنفيَّةُ أكثرهُم أشَاعِرة، أعني يعتقدُون اعتقَاد الأشْعري؛ لا يخرُج منهم إلَّا من لحِق منهُم بالمعْتزِلة، والحنَابلة أكثر فُضَلاء مُتقدِّميهم أشَاعِرة، ولم يخرج منهُم عن عقيدةِ الأشْعري إلا من لحِق بأهْلِ التَّجْسيم»(٤).

---

(١) الكوثري: مُقدِّمةُ تحقيق تبيين كَذب المُفْتري ٢٤.

(٢) القَاضي عِياض: تَرتيبُ المدَارك ٥: ٢٤.

(٣) ابن السُّبكي: طبقات الشَّافعية الكُبرى ٣: ٣٦٥.

(٤) القصِيدة النُّونية في الخِلاف بين الأشَاعرة والماتُريديَّة، لتاج الدين السبكي، ضِمن كتاب =

وسَار في هذا الفَلك الشَّيخ محمَّد زاهِد الكَوثري المتوفَّى ١٣٧١هـ، الذي حاولَ أنْ يُدلي بمُعْطياتِ إحْصائيَّةٍ تتعلَّقُ بمدى انْتِماء أتْباعِ المذاهبِ الفِقهيَّة إلى طَريقةِ الإمَام أبي الحسَن الأشْعري، حيثُ قَال: «فالمالكيَّة، وثَلاثة أرْباع الشَّافعيَّة، وثُلثُ الحنَفيَّة، وقِسْم من الحنَابِلة على هذه الطَّريقةِ من الكَلام من عَهد البَاقلاَّني ...»[1].

وبعد هذا كُله نتسَاءَل: أَلا يُمكن للمُختلِفين في الفرُوعِ الفِقهيَّة أن يُثمِّنُوا فِكْرة اختلافِ التَّنوُّع، انْطِلاقًا من أنَّ كلَّ مجتهدٍ متردِّدٍ بين الأجر والأَجْرين على رأي المُخطِّئة، أوْ أنَّ الكُل حاصِلٌ على الأَجرِ الكَامل كما هُو رأي المُصوِّبة؟ بل أَلَمْ يَأْنِ لهُم أن يجعلُوا من هذا الاختلافِ عَامِل ثَراء وتيْسِير، ومَلْجَأً لحلِّ المُعضلاتِ والإجابة عن النَّوازل والمُستجدَّات؟

إنَّ الإجابةَ واضِحةٌ، وهو أنَّ ذلك كُله مُمكِن، بشرطِ أن يسلُكَ الجميع طَريق الوسطيَّة في التَّفكير والاجْتِهَاد، ومَسْلك الاعْتدال في المُمارسَة الفِقْهيَّة، وحينئذٍ يصلُون إلى تحقيقِ القَاعدة الذَّهبيَّة التي تدعُو إلى أنْ يتعاونُوا فيمَا اتَّفقُوا فيه، وأنْ يَعذِرُ بعضُهم بعضًا فيما اختلفُوا فيه.

ثالثًا ـ الجمعُ بين المنهج العَقلي، والالتزام الفِقْهي، والرُّوح الصُّوفية:

تهْدفُ وسطيَّة الإسلامِ إلى تحقيقِ التَّوازنِ بين دوافِع الإنْسَان واهتمامَاته

= المسَائل الخِلافيَّة بين الأشَاعرة والماتُريديَّة ٥٦.

ودعَّم ابن السُّبكي رأيه هذا بما نقلهُ عن عزِّ الدِّين بن عبد السَّلام وابن الحَاجب والحَصيري أنَّ عقِيدة الأشْعري اجْتمع عليْهَا الشَّافعية والمالكيَّة والحنفيَّة وفُضَلاء الحنَابِلة. طَبقاتِ الشَّافعية الكُبرى ٣: ٣٦٥.

(١) الكوثري: مُقدِّمة تحقيق تبيين كَذب المُفتري ٢٤، وانظر أيضًا: ـ جلال محمد مُوسى: نشْأةُ الأشْعَرية وتطوُّرها ٢٠٢.

المُختلفة، عقْلًا، وسُلوكًا، وأخلاقًا. وفي سُنَّة النَّبي ﷺ ما يدُلُّ على ذلك ويحقِّقه، كما في حَديثِ جبريل، الذي بيَّنَ فيه النَّبي ﷺ أرْكَان الإيمان، وقَواعِد الإسْلام، ودرَجة الإحسانِ الذي يُعدُّ من الشَّواهد على هذه الوسَطيَّة والاعتدَال، تحقيقًا للتَّوازنِ الإنْسَاني.

والإمامُ الأشعري، إذا ذُكر عُلماءُ أصولِ الدِّين والمتكلِّمُون فهو شيخُهم ورئيسُهُم. وإذا ذُكر عُلماء أصُولِ الفِقه فهُو إمامٌ من أئمَّتِهم التي لا تخلُو كُتبهم من الاسْتِشهاد بآرائه والاعْتماد عليْهَا، وإذا تُرجِمَ للفُقهاءِ كان واحدًا منهُم على اخْتلافِ المذاهبِ التي تنْسبهُ إليها، وإذا ذُكر المُتصوِّفةُ والصَّالحُون والعُبَّاد عُدَّ واحِدًا منهُم في زُهْده وعبادَته وصَلاحه، فقَد «كان سيِّدًا في التَّصوُّفِ واعتبار القُلوبِ، كما كان سيِّدًا في علم الكَلام وأصْنافِ العُلوم»[١]، ونُقل من زُهْده في الدُّنيا وإقباله على الآخِرة ما يُقرِّرُ ذلك ويُؤكِّده[٢].

وأوْضحَ ابن السُّبكي هذا بشيءٍ من التَّفصيلِ في أبياتٍ من قصِيدَته النُّونيَّةِ، جَاءَ فيها:

مَا إنْ يُخَالِف مَالِكًا وَالشَّافِعي وَأَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدٍ الشَّيْبَاني
لَكِنْ يُوَافِقُ قَوْلَهُمْ وَيَزِيدُهُ حُسْنًا بِتَحْقِيقٍ وَفَضْلِ بَيَانِ
يَقْفُو طَرَائِقَهُمْ وَيَتْبَعُ حَارِثًا أَعْنِي مُحَاسِبَ نَفْسِهِ بِوزَانِ
فَلَقَدْ تَلَقَّى حُسْنَ مَنْهَجِهِ عَنِ الْـ أَشْيَاخِ أَهْلِ الدِّينِ وَالْعِرْفَانِ
فَلِذاكَ تَلْقَاه لأَهْلِ الله يَنْـ ـصُرُ قَوْلَهُمْ بِمُهَنَّدٍ وَسِنَانِ
مِثْلُ ابْنِ أَدْهَمَ وَالْفُضَيْلِ وهَكَذَا مَعْرُوفٌ الْمَعْرُوفُ في الإِخْوَانِ

---

(١) ابن السُّبكي: طَبقات الشَّافعية الكُبرى ٢: ٣٥١.

(٢) كما جَاء في: تبيين كذب المُفتري لابن عساكر، وطَبقات الشَّافعية الكُبرى للسُّبكي، وغيرها من المصَادر.

ذُو النُّونِ أَيْضًا وَالسَّرِيُّ وَبِشْرُ بْـ ـنُ الحَارِثِ الحَافِي بِلاَ فُقْدَانِ
وَكَذَلِكَ الطَّائِيُّ ثُمَّ شَقِيقٌ الْـ ـبَلْخِي وَطَيْفُورٌ كَذَا الدَّارَانِي
وَالتُّسْتَرِيُّ وَحَاتِمٌ وَأَبُو تُرَا ب عَسْكَرٌ فَاعْدُدْ بِغَيْرِ تَوَانِ
وكَذَاكَ مَنْصُورُ بْنُ عَمَّارٍ كَذَا يَحْيَى سَلِيلُ مُعَاذٍ الرَّبَّانِي
فَلَهُ بِهِمْ حُسْنُ اعْتِقَادٍ مِثْل مَا لَهُمُ بِهِ التَّأْيِيدُ يَوْمَ رِهَانِ
إِذْ يُجْمَعُ الخَصْمَانِ يَوْمَ جِدَالِهِمْ ولِمَا تَحَقَّقَ يَسْمَعُ الخَصْمَانِ
لِمَ لاَ يُتَابِعُ هَؤُلاَءِ وَشَيْخُهُ الْـ ـشَّيْخُ الجُنَيْدُ السَّيِّدُ الصَّمَدَانِي
عَنْهُ التَّصَوُّفَ قَدْ تَلَقَّى فَاغْتَذَى وَلَهُ بِهِ وَبِعِلْمِهِ نُورَانِ(١)

رابعًا ـ الوسَطيّة بين مُختلف الاتّجاهات والآراء :

التزمَ الأشْعريُّ التَّوسُّط بين الآرَاء ، ومن الأمْثلةِ الدَّالة على هذا :

ـ أنَّه في الصِّفات قال بإثباتِ ما أثْبتَهُ الله تعَالى لذاتِه دون تعْطِيلٍ ولا تَشْبيه ولا تجْسيم ، ولم يَسْقُط في متَاهات التَّجْسيم والتَّشْبيه ، ولم يتطرَّف مع من تطَرَّف في التَّعْطيل حتى أنكرُوا صفاتِ الله تعالى أو بعْضَها .

ـ وفي مسْألةِ خلق أفْعَال العِبَاد ، توسَّط بين المُعتزِلة التي رأت أنَّ الإنْسَان يخلقُ أفْعالَه الاخْتياريَّة ، وبين الجَبرية النَّافين لأيِّ دورٍ للإنسانِ في أعْمَاله وجعلُوه كالرِّيشةِ في مهبِّ الرِّياح ، فقَال الأشْعَري بأنَّ للإنسَان كَسْبًا في أعْمالِه ، مع إثباتِ خلق الأفْعالِ لله تعَالى .

ـ وفي رُؤية الله ـ تعالى ـ في الآخِرة ، ذهبَ بعضُ غُلاةِ المجسِّمَة إلى

(١) ابن السُّبكي : القصيدةُ النُّونية في الخِلافِ بين الأشَاعرة والماتُريديَّة ، ضمن كِتاب المسَائل الخلافيَّة بين الأشَاعِرة والماتُريديَّة ٦٠ ـ ٦١؛ طبقَات الشَّافعيَّة الكُبرى ٣: ٣٨٠ ـ ٣٨١.

رُؤية الله ـ تعَالى ـ محدَّدًا، وذهبَ المُعتزلة إلى إنْكارِ رُؤية الله تعَالى، وأثبت الأشْعَريُّ الرُّؤيةَ لله ـ تعَالى ـ دون تشْبيه ولا تجْسِيم.

ـ وفي قِدم كَلام الله ـ عزَّ وجل ـ ذهبَ المُعتزلة إلى أنَّ كلام الله ـ تعَالى ـ مخلُوقٌ، وذهب الحنَابلةُ إلى أنَّ كلام الله قَديم، بما في ذلِك الأصْوات والحرُوف، وتوسَّط الأشعريُّ فقال بقِدَمِ كلام الله تعَالى، وبحدوثِ الأصواتِ والحروفِ التي تَصدُرُ من الإنسَان.

ـ وفي حُكم مُرتكب الكَبيرة، أفْرطَت الخوَارج فكفَّرت مُرتكِبَها، وفرَّطت المُرْجئةُ فقالت بأنَّ المُؤمن لا تضرُّه المَعصية، وَوقَف الأشْعريُّ موقِفًا وسَطًا بين طَرفي نقيضٍ، فأثبتَ أنَّ المعصيةَ يستحقُّ فاعِلُها العِقَاب دُون الحُكم عليه بالكُفرِ، وأنَّ أمرهُ إلى الله إنْ شاء غفَر له وإنْ شَاءَ عذَّبه.

ـ وأجاب عن مُشكلاتٍ كثيرةٍ منهَا: العَدلُ والجورُ، والقضَاء والقَدر، والخير والشَّر، والتَّحسِين والتَّقْبيح... وكان وسَطيًا في ذلك كُلّه[1].

رابعًا: نحو تعْميم الفِكر الأشْعري وتَوسِيع دَائِرته:

إنَّ الفِكرَ الأشْعَري هُو المنهَج المعبِّر عن آرَاء أهل السُّنة والجمَاعة، وهو لسَان جماهير المُسْلمين عامَّتِهم وخاصَّتِهم، ومن ثَم لا بُدَّ أن تكُون صِياغته في مُتناول الجَميع مهْما تفاوتَت مُسْتوياتهم، فمن الخطَأ الجَسِيم أن يبقى حِكْرًا على دوائر ضَيِّقة من النَّاس وهُو في حقيقة الأمرِ مِلكٌ لهم ولغَيْرهم.

ومن هُنا تَأتي الدَّعوة إلى تَعْميم الفِكْر الأشْعري وتَوسيع دائِرة انتشَاره ووجُوده، للاستِفادة منه في حيَاةِ الأمَّة الإسْلاميَّة المُعاصِرة، وأردتُ عرض هذه الفِكرة من خِلال وسَائل منها: تبسيطُ مضَامين الفِكر الأشْعري

(١) جَلال محمد مُوسى: نشْأة الأشعريَّة وتطوُّرها ٤٦١، وانظر آراءه هذه في مُؤلَّفاته المطبُوعة.

وتخليصُهُ من مظَاهر التَّعقيد التي لحقَت به، ودَعوة المُؤسَّسات العِلميَّة والإعلاميَّة إلى تبنِّيه واعتمادِه في مناهِجها وبرامجهَا، وفق خُطَّةٍ تقْتَضي المُحافظة على مَا هو موجُود والسَّعي إلى إيجادِ ما هُو مفقُود، ومن ثَمَّ تناولت في هذا البحث النِّقاط الآتِية :

أوَّلًا ـ تبسيطُ مضَامين الفِكر الأشْعَري :

لعلَّ من التَّحديَّات التي يُعاني منه الفِكر الأشْعري هو صُعوبة تنَاوله واستيعابِه بسبب طَرائقِ التَّأليف التي سَلكها المُؤلِّفون في العَقيدة الأشْعرية وخصُوصًا المُتأخِّرين، حيثُ جنحُوا به إلى تقْديم مسَائل العَقيدة الأشْعريَّة في قَوالب جَدليَّة وصُور كَلاميَّة فَلسفيَّة، حتى صَارت دراستُها ضربًا من الأرستُقراطيَّة العِلميَّة، ينْأى عنها كثيرٌ من الخاصَّةِ فضْلًا عن العَامَّة، وصَارت بعض مسَائلها مضْربًا للمثَل في التَّعقيدِ والصُّعوبة، كقَضيَّة «الكسبِ عند الأشْعَري».

ولعلَّ هذا ما أثارَ حفيظةَ العلَّامة عبد الرَّحمن بن خَلدون، فانتقدَ هذه الطَّريقة قائِلًا: «ثمَّ توغَّلَ المُتأخِّرون مِنْ بعْدِهم في مُخالطةِ كُتب الفَلسفَةِ، والْتَبس عليهم شَأن الموضُوع في العِلْمين فحَسِبُوه فيهما واحِدًا، من التبَاس المسَائل فيهَا»(١).

نعم قد يكُون من الجَميلِ والمُفيد أنْ يتراكَم المجهُود العِلمي والمنْهجي في مناهِج التَّأليف من عهدِ الإمام أبي الحسَن الأشْعري، إلى تِلميذه ابن فُورَك، إلى البَاقِلَّاني، والجُويني، ثمَّ الغَزالي، والآمِدي والرَّازي، إلى حَلقات أُخرى كابن التِّلِمْسَاني المتوفَّى ٦٤٤هـ، وابن الحَاجب المتوفَّى

(١) ابن خَلدُون: المُقدِّمة ٢: ٨٣٥ ـ ٨٣٦.

٦٤٦هـ والقَرافي المتوفَّى ٦٨٤هـ، والإيجي، والتَّفتازاني المتوفَّى ٧٩١هـ، وغيرهم، فإنَّ هؤلاء كتبُوا لأبناء عصْرهم، ووفق المنَاهج والطَّرائق السَّائِدة في وقتِهم، وربَّما كانت كتابَاتهم تفِي بمقصُودِ جيلِهم، ولكنَّها ليْسَت بالضَّرورةِ وفيَّة بمقصُودِ الأجْيالِ التي أتَت من بعْدِهم.

ولكنَّ الأجملَ والأفيدَ أنْ يتواصَل هذا التَّراكُم العِلمي والمنْهَجي، بما يُناسِب روحَ العَصر واحتياجَاتِ النَّاس في كُلِّ زمانٍ ومكَان، فلا يخْفَى أنْ الأعْمال العِلميَّة إذا لم تجد طَريقها إلى عقُول النَّاس وقلُوبهم، ولم تستَجِب لتطلُّعاتِهم واهتمامِهم، سَيلحقُها الكسَاد والإهمالُ، ويُكْتَفَى بوضعِها في رفُوفِ المكتبات العَتيقة، وفي غُرف الأرْشيفِ، لا يتعَامل معَها إلَّا ثُلَّةٌ قَليلةٌ من البَاحثين و الدَّارسين من ذَوي الاهتمامَات والبحُوث المُتخصِّصَة.

وثمَّة أسْئلة تفْرضُ نفْسها بإلحَاحٍ: هل لنَا من كَسْبٍ في تبْسِيط مَسْألةِ الكَسب عن الأَشْعري على سبيلِ المثَال؟

وهل أدْركنَا الحاجة الماسَّة إلى إعَادةِ صيَاغة مضَامين العَقيدة الأَشْعريَّة بأسلُوبٍ سَهْلٍ مَيْسُور، لتصِير في مُتناولِ المُهْتمِّين والدَّارسِين والطَّلبة وعامَّة النَّاس؟

وَهَلْ يمكنُ طبعُ أعْمالٍ عِلميَّة في هذا الشَّأن، تتميَّز بالبَساطةِ في العَرض، والعُمق في الطَّرحِ، وتنْسَجم مع لُغة العَصْر، وتسْتجِيب لمُتطلَّبات أهْله؟

تَكُون لِلْمُبتَدِئِينَ تَبْصِرَه   وَلِلشُّيُوخِ الْمُنْتَهِينَ تَذْكِرَهْ[1]

وهذا ما يدعُونَا إلى أُسْلوب جديد في الكِتابةِ والتَّأليف، يُعْنَى بالصِّياغة

(١) هذا البيتُ لابن بري التَّازي في منظُومَته الشَّهيرة «الدُّررُ اللَّوامع في أصْلِ مَقرأ الإمَام نافع» ١٢.

الوظيفيّة للمَوضُوعات والمضَامين، حتى تصِير في مُتناولِ النَّاس، كما أسْلفنَا.

وأريدُ في هذا المقَام أنْ أنقِل تَجْربةً مغَاربيّةً في الصِّياغة الوظيفيّة للعَقيدةِ الأشْعريَّة، تمكَّنت من نشرِ آراء الأَشْعري بين مُختلفِ الطَّبقات الاجتمَاعيَّة.

فهذَا الإمامُ مُحمَّد بن يُوسف السَّنوسي التِّلِمْسَاني، الذي يعدُّ عَلمًا شَامخًا من أعْلام العِلم والمعْرفة في القَرن التَّاسع الهِجري، استطاعَ أنْ يحقّق تجربةً صَاغَ فيها العقِيدة الإسْلاميَّة بمُستويَاتٍ مُتعدِّدة، اسْتهدفت طبقَات اجتماعيَّة تفَاوتَت مُسْتوياتُهم الفِكريَّة والعَقليَّة، ولكنَّه وظَّف طُرقًا ومُستويات مُتنوِّعَة من حيثُ الطَّرح والعَرض، تتنَاسب مع طَبيعةِ الفِئاتِ المُسْتهدفة، وتَسْتجيبُ لحاجَاتها ولإمْكَاناتِها.

والمتأمِّلُ في بعض مُؤلَّفاتِه العَقيديَّة يُدركُ هذا الملْمَح التَّربوي الوظيفي بكلِّ سهُولة، فمِمَّا ألَّفهُ في العَقيدةِ الإسْلاميَّة أذكرُ ما يَلي:

١ ـ العقيدةُ الكُبرى، وعُنوانُها الكَامل «عَقيدةُ أهلُ التَّوحيد والتَّشديد، والمخرجُ من ظُلماتِ الجَهل وربقةِ التَّقليدِ، المُرغِمةُ أنْف كل مُبتدعٍ عَنيد». وهي مُوجَّهةٌ للعُلماءِ، ولنُخبةٍ من الطَّلبةِ المُتخصِّصِين في أُصولِ الدِّين.

٢ ـ العَقيدةُ الوُسطَى، وهي عَقيدةٌ أصْغرُ من العَقيدةِ الكُبرى. مُوجَّهة إلى فئةٍ دون الفِئة الأُولى في العِلم والتَّحْصيل.

٣ ـ العَقيدةُ الصُّغْرى، المعرُوفة بـ«أمِّ البَراهين»، وقد لاقَت قبُولًا مُنقطع النَّظير في الغَرب الإسْلامي، وذاعَ صِيتُها في المَشْرق، وبقِيت قرُونًا عديدةً متصدِّرةً مقرَّراتِ العقيدةِ الإسلاميَّة في مُعظم المُؤسَّساتِ العِلميَّة.

٤ ـ صُغْرى الصُّغرى، وهي اخْتصارٌ للعَقيدةِ الصُّغْرى، مُوجَّهة في الأَسَاس إلى عامَّة النَّاس، وقد كُتبت بشَكلٍ بسيطٍ ميْسُورٍ، مكَّنت الأُميِّين

من حِفظِها واستيعابِها، ولا أدلَّ على ذلِك من أنَّ كثيرًا من الشُّيوخِ والعجَائزِ من الأُميِّين يستظهرُون هذه العقِيدة ويفْهمُونَها.

وقد اعْتنَى السَّنوسي بهذه المتُون العَقيديَّة، ووضع على جميعِها شُروحًا، ومن نافلةِ القَول أنَّ كُلَّ هذه الكِتَابَات قد لاقَت قبُولًا اجْتماعيًا واسِعًا لدى عامَّة النَّاس يتلقَّوْنها ويتَّخذُونَها أسَاسًا لعقَائِدهم، ولدَى طَلبة العِلم يحفظُونها ويدرسُونَها، ولدَى العُلماء يضَعُون عليْهَا الشُّروح والتَّعْليقات، ويتَّخذُونها مُقرَّرات درُوسِهم[١].

ولا يُمكنُ الحَديث عن الذِّين قرَّروا العَقيدة الأَشْعرية بأُسْلوبِ ميْسُور، وأوْصلُوها إلى عَامَّة النَّاس بل إلى الأُميِّين منهُم، دُون ذِكر الإمامِ عبد الواحِد بن عاشِر المتوفَّى ١٠٤٠هـ، صاحبِ المنظُومة الشَّهِيرة «المُرشِد المُعين على الضَّروري من عُلومِ الدِّين»، التي أبَان فيها عن هَدفه في مُقدِّمة هذا النَّظم قَائِلًا:

وَبَعْدُ فَالْعَوْنُ مِنَ اللهِ المَجِيد   في عَقْدِ أَبْيَاتٍ لِلأُمِّيِّ تُفِيد
في عقْدِ الاشْعَرِي وَفِقْهِ مَالِكْ   وفي طَرِيقَةِ الجُنَيْدِ السَّالِكْ[٢]

ولا نقْصِدُ بإيرادِ هذه التَّجارب الدَّعوةَ إلى اسْتِنسَاخِها حرفيًا، فإنَّ ذلك لا يفِي بالمقصُود الآن، ولكنَّنا نقصدُ من وراء ذلك أنْ نجتهدَ في استِهدافِ مُختلف الطَّبقات والمُستويات الاجْتماعيَّة كما استهدفَهَا السَّابقُون، وأنْ نُوصِّلَ إليهم الرِّسالةَ كما أوْصلُوها، وهذا يقتضي منَّا أنْ نُدركَ التَّحديات،

(١) راجع: جمال الدِّين بوقلي حَسن: الإمَامُ ابن يُوسُف السَّنوسِي وعلم التَّوحِيد ٧٧ - ٨٣.

(٢) عبد الواحِد بن عَاشِر: الدُّر الثَّمين ٢. وثمَّة تجاربٌ أخرى، منها تجربة عبد الله الهبطي في وضعِ عقَائد مُتعدِّدة، منها ثلاث عقَائد صُغرى.

-انظر: محمد حجّي: الحياة الفِكريَّة بالمغرب في عهد السَّعديِّين ١: ١٤٣.

ونُحدِّد الحَاجيَات، ونوضِّح الأهْدافَ، ونرسُم المنَاهِج والطَّرائق، ونُهيِّئ الإمكَانات الضَّروريَّة لصِياغة فِكر الأَشْعري في قَوالِب مَنهجيَّة وشَكْليَّة تُناسِبُ ثقافةَ العَصر ولُغتَه.

فعَلى سَبيل المثَال لا الحصْر فإنَّ نشْر الكُتيِّبات الصَّغيرة والمُطويَّات التي تُعالج مسَائل عقديَّة جُزئيَّة ـ تشْغلُ الرَّأي العَام ـ وتُسهل تنَاولهَا والاجتهادَ في تَوفِيرها ـ يُمكنُ أنْ يُعدَّ رافِدًا يخدُم هذه الفِكْرة.

وتسجيلُ دُروس العَقيدةِ الأشْعريَّة بلُغةٍ بسِيطةٍ في الوسَائل السَّمعيَّةِ، والسَّمعيَّة البَصريَّة، وتيْسيرُ استِنْساخِها وتداوُلِها، يُمكنُه أنْ يُصحِّح الكَثير من المفَاهِيم.

وتوظيفُ الوسَائل الحَديثة العِلميَّة كالمكتبَاتِ الرَّقميَّة، واستِغْلال الشَّبكة العنْكبوتيَّة بمواقِعها ووسَائطها الاجتماعيَّة، قد يُحفِّز الكَثيرَ من الشَّبابِ إلى التَّفاعُل مع هذا المنْهج الأَصيل القَائم على ما استقرَّ عليه أهْل السُّنة والجمَاعة. وهكذا...

ولعلَّ ممَّا يندرجُ في هذا السَّلكِ ويحقِّق هذا الهدفَ، هو العِنايةُ بتراثِ الإمَام أبي الحسَن الأشعريِّ وتلاميذهِ وأئمَّةِ مَدرستهِ، من حيثُ التَّحقيقُ العِلميُّ الدَّقيقُ الذي يضْطَلِعُ به أهلُ الاختصاصِ، لِيُنْشرَ بعد ذلك ويُطْبَعَ في حُلَّةٍ قَشيبةٍ تَسرُّ النَّاظِرين، وتُوضَعُ في مُتناولِ البَاحثين والدَّارسِين، فَلا يُمكنُ الاستِغناءُ بالكتَاباتِ المُعاصِرة والدِّراسَات الحَديثةِ عن المصَادرِ الأَصْليَّة، ويُلاحظُ المتتبِّعُون للمَكتبةِ الإسْلاميَّةِ أنَّ كثيرًا من هذه المصَادر لم ترَ طرِيقَها إلى النُّور، وما طُبع منهَا يحتاجُ إلى إعَادة تحقِيقٍ وإخراجٍ، وهذا مَا نرجُو أنْ تقومَ به الجَامعات، والمُؤسَّسات والمرَاكز العِلميَّة، ودُور النَّشر التي تُعْنى بتحقيقِ التُّراثِ.

ثانيًا ـ إدراجُ الفِكر الأَشْعري في مُختلف المُؤسَّساتِ التَّعليميَّة والإعْلاميَّة :

إنَّ الملحُوظ على الفِكر الأَشْعري في الآونةِ المُتأخِّرة أنَّه صَار في تداوُله وتناوُلِه حِكْرًا على بعْضِ الأوْسَاط العِلميَّة الثَّقافيَّةِ التي يغلُب عليْها التَّخصُّص العِلمي الدَّقيق، وبذلك حُصِر هذا الفِكر ـ عن قَصدٍ أو غير قصْد ـ في المُنتدياتِ الخاصَّةِ، ومُدرَّجات بعض الجَامعات المُتخصِّصَة، ومَجالِس العُلماء الرَّاسِخين، فغدَا هذا التُّراث الفِكْري الأَصيل حَبيس الأبْراج العَاجيَّة، بعيدًا عن مُتناولِ عامَّة الأُمَّة.

وإذا أرَدنا أنْ نوظِّفَ الفِكر الأَشعري في حيَاتِنا المُعاصِرة، ونسْترجعَ دَوره في صِياغةِ فكرِ الأمة وتوجِيهه، فلا بُدَّ أنْ يعود إلى مُحيطه؛ بين عرصَات المسَاجد ومنابرها وكَراسيها العِلميَّة، يتدارسُهُ روَّاد بيُوت في حلقَاتها ودرُوسِها.

ولابدَّ أن يَلِجَ أبوابَ المؤسَّسات التَّعْليميَّة ومقَاعدَها على اختلافِ مُسْتوياتها وتخصُّصاتها، ويُعتمدَ في مناهجها التربويَّة ومُقرَّراتها وكُتبها المدْرسيَّة التي تُعطى للنَّاشِئة.

ولابدَّ أنْ تتبنَّاه وسَائل الإعلام ووسَائطها كأسَاسٍ مَرجعي للخِطاب الدِّيني، وربَّما انعَكس ذلك إيجابًا حتَّى يصيرَ حديثُ العَامَّةِ والخاصَّة، يُناقشه أفرادُ الأُسرةِ في بيُوتهم، ويتجَاذَبُه الشَّباب في أطراف حَديثهم، ويتحوَّل شيئًا فشيئًا إلى مُكوِّن من مُكوِّنات الرَّأْيِ العام ومحدِّدَاته.

ولا يخفى أنَّ لقُوَّة المذاهِب والأفْكار عَوامِل مُتعدِّدة، منها أنْ تتبنَّاها المؤسَّسَات الرَّسميَّة والعِلميَّة والإعلاميَّة، ومن الشَّواهدِ التَّاريخيَّة الدَّالة على ذلك أنَّ الفِكر الأشعَري عَرف قوَّةً كَبيرة، وانتِشارًا واسِعًا، ومكانَة عظيمة

في عهْدِ الدَّولة السَّلجوقيَّة السُّنيَّة؛ التي مهَّدَت السُّبل أمَام نَشْر الفِكر الأشْعري، فأنشَأت له المؤسَّسَات العِلميَّة، كالمدارس النِّظامية التي سَعت في نشر تعاليم أهل السُّنة والجمَاعة، وفعل مثل ذلك النَّاصر صَلاح الدِّين الأيّوبي المتوفَّى ٥٨٩هـ في مصر، وانتشَر المذهب الأَشْعري في الغَرب الإسلامي في عصْر الموحِّدين على يد المهْدِي ابن تُومرت المتوفَّى ٥٢٤هـ، الذي أسَّس للمذهب الأشْعَري كمذهبٍ رَسْميٍّ للدَّولةِ(١).

ثالثا ـ تقويةُ المؤسَّسات العِلمية التي تتبنَّى الفِكرَ الأشْعَري:

وفي هذا السِّياق ينبغي أن نُحافظَ على الموجُودِ من المؤسَّسات العِلميَّة العَريقة التي تبنَّت الفِكرَ الأشعريَّ في مناهِجهَا القَديمةِ والحديثةِ، كجامعةِ الزَّيتُونة في تُونس، وجَامعة القَرويِّين في فَاس بالمغرِب الأقْصى، وجامعة الأزْهر الشَّريف في مِصر، ومعَاهد العِلم وزَواياه ومَدارسِه في الجَزائر، ومُوريتانيَا، والشَّام والهِند وبَاكِستان، وغير ذلك من البِلدان الإسْلاميَّة في إفريقيَا وآسْيَا.

غير أنَّ هذا لا يغْني الاكتِفاءَ بِرَاهِنِ هذه المؤسَّسَات وواقِعِها الحَالي، فإنَّ هذا مؤشّر لتَدهور الحركة العِلميَّة الرَّاعيَة لهذا المَنهَج، فلا ينبغِي أنْ نَبقَى مُستهلِكين لمورُوثِ الماضي وتُراث السَّابقِين، بل يتوجَّب علينَا أنْ نترقَّى من الاكتِفاء باستِهلاك التُّراث، إلى المشَاركة في صنَاعة التُّراث، نُنتِجه بأنفُسنَا لتَقديمِ قِيمة مُضَافة في مجالِ العِلم والمعْرِفة.

ومن عَوامِل المُحافظةِ على الموجُودِ تَرقيتُه وتطْويرُه، والدَّفعُ به إلى الأَمَامِ، بتوفِير الإمكَانات المادِّيَّة، وتكوينُ الطَّاقَات البَشريَّة، وإتاحَة الوسَائل

(١) جلال محمَّد مُوسَى: نشأة الأشعَرية وتطوُّرها ٤٦٢.

التَّعليميَّة والتَّربويَّة ، وذلك بالسَّعي إلى دعْمِ أُسُسِ العَمليَّة التَّربويَّة المُتمثِّلة في المُعلِّم ، والمُتعلِّم ، والمِنهَاج ، والتَّقْويم ، إضافةً إلى العِنايةِ بالهياكلِ والوسَائلِ .

ولِمَ لا نَسْعى إلى الوصُول إلى مستوًى أرقى تتوسَّع فيه هذه المؤسَّسات ، وتنْضمُّ إليها مُؤسَّسات أُخرى على أنْ تخدُم هذا الفِكر ، وبهذا يحدثُ التَّواصِل وتُضْمنُ الاسْتمراريَّة ، ليسْتعيدَ هذا المنهَج الوسَطِي الأَصِيل هيبتَه وقُوَّته ونشَاطه ودوره الفِكْري والاجتِماعي ، ويكُون وسِيلة من وسَائل تنْمِية المُجتَمعات في مُختلفِ الأصْعِدة .

الخَاتِمة

في خِتامِ هذه الكَلِمة، التي انْطلقت من فَرضيَّةِ حاجَة الأُمَّة الإسلاميَّة إلى فِكر الإمام أبي الحسَن الأشْعَري، كما احتاجت إليه دوْمًا، بوصفِه ناطِقًا بمنهج سَلف هذه الأُمَّة وخَلَفِها من أهْلِ السُّنة والجماعة، أودُّ أنْ أقف أمام بعض النَّتائج والاقتراحات بشَكلٍ مُوجز:

١ ـ ضرُورة توظيفِ فِكر الأشْعَري الذي يقُوم على عَدم تكْفِير أهْل القِبلة.

٢ ـ الاسْتفادَة من موقف الأَشعري المُتسامِح مع من خَالفه من أهْل الفِرق الإسْلاميَّة الأُخْرى.

٣ ـ العَمل على بلورةِ رأيِه في الاجتهَاد، الذي اختَار تصْويب كل المُجتهدين، وهو مَوقف له أهمِّيته الكَبيرة في تخفِيف حِدَّة الخِلاف في الفرُوع الفِقْهيَّة.

٤ ـ تثْمِين أُسْلوب الحوار ومنْهج الجَدل والمُناظَرة، الذي عُرف به أبُو الحسَن الأشْعري، وذلك من خِلال تكْوين عُلماء ودُعَاة مُتخصِّصينَ في هذا المجَال، ليتفرَّغُوا إلى مُحاورة المُخَالفين من أصْحَاب الفِرق الإسْلامية التي شذَّت عن مجمُوع الأُمَّة، و مُناقَشة الأفْكَار الخَارجة عن الإسْلام من الفَلسفَات والمذَاهب المُعاصِرة.

٥ ـ السَّعيُ إلى مُسَايرة مرُونةِ المنْهَج الأشْعَري وقابِليَّته للتَّطوُّر، ومُواصَلة طَريق الأئمَّة السَّابقين في تكْييفِ مبَادئ الفِكرِ الأشْعَري ومضَامينه مع مُستجداتِ الحيَاة، وتحدِّيات العَصْر.

٦ ـ مُرافَقة ظَاهِرة المُراجعَات الفِكريَّة، بدراسَاتٍ عَميقَة مُختلِفة الجَوانب للمُراجعَةِ الفِكريَّة التَّاريخيَّة التي تحوَّل بها الإمَامُ الأشْعَري من مَذهبِ المُعتزِلة إلى مَذهبِ أهل السُّنة والجمَاعة.

٧ ـ دعْمُ الفِكر الوسَطي المُعتدِل الذي اتَّسَم به الإمَام الأَشْعري، سَواء في المُوازنة بين النَّقل والعَقلِ، أو في المُمَارَسة الفِقهيَّة المُعتدلة التي لا تُلغِي الآخر بل تعْترفُ به، أو في الجمْع بين المنهج العقْلي، والالتِزام الفِقْهي، والملْمح الرُّوحي الصُّوفي.

٨ ـ تجنُّب الإفْراط والتَّفريط في الأفْكار والمواقِف، والسَّعي إلى اختيارِ المواقِف الوُسْطى المعتدلِة، تأسِّيًا بالإمَام الأشْعَري في الكثيرِ من اختيَاراته وترجِيحَاته.

٩ ـ السَّعيُ إلى تعْميمِ الفِكر الأَشْعري وتوسِيع دائِرته، بتبْسِيط مضَامينه وتيْسيرها للنَّاس، والسَّعي إلى تحقيقِ تُراثِه وخِدمته وإخراجِه بشَكلٍ عِلميٍّ، وحُللٍ قَشيبة.

١٠ ـ إدْراجُ الفِكر الأَشْعري في مُختلفِ المُؤسَّسات التَّعْليميَّة والإعْلامية.

١١ ـ تقْوية المُؤسَّساتِ العِلميَّة التي تتبنَّى الفِكر الأشْعَري، واستِحداث مُؤسَّسَاتٍ أُخْرى تدعمُها وتُكمِل رسَالتها، ضَمانًا لهذا التَّواصُل الفِكري المعْرفي.

وفي الأخير: هذا جُهدُ المُقلِّ، حاولت أنْ أُدليَ به في هذا المُلْتقى العِلمي المبارك، الذي عِشنا أيَّامه في درَاسة الأشْعري وفِكْره، وفي ضِيافةِ الأزْهر الشَّريف، المُؤسَّسة العِلميَّة العتيدة الأَصِيلة، التي كانت الحِصن

الكَبير للفِكر الأشْعَري طِيلة هذه القُرون المُتعاقِبة وما تَزال .

فإن كُنت مُصيبًا فيما قُلته وكتبته ، فذلك فَضلٌ من الله ونِعْمة ، أسْأله تعَالى التَّوفيق إلى شُكرها ، وإنْ كُنت مُخطِئًا فالخطَأ طبيعَة بشَريَّة ، والنَّصِيحة قِيمة خُلقيَّة ، وقبُولها رِفعة إنسَانيَّة ، وأستغفرُ الله من ذلك وأتُوب إليْه .

اللهُمَّ اجْعل هذا العَمل خالِصًا لوجهِك الكَريم ، واجْعله نافِعًا بفضلِك العَميم .

وصلَّى الله وسلَّم وبارَكَ وأنعمَ على سيِّدنا محمَّد وعلى آلِه وصَحبه أجمعين ، ومن تبعَهُم بإحْسَان إلى يوم الدِّين .

المصادر والمراجع

- ابن السُّبكي: تاجُ الدِّين أبو نَصْر عبد الوهَّاب بن عبد الكَافي السُّبْكي المتوفَّى٧٧١هـ

  ◦ طبقَات الشَّافعية الكُبرى، تحقيق محمد محمُود الطنَاحي، وعبد الفتاح الحلو، دار هجَر للطباعة والنشر والتَّوزيع والإعلام، ط ٢: ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

  ◦ القصِيدةُ النُّونيَّة في الخِلاف بين الأشَاعرة والماتُريديَّة، ضمن كتاب المسَائِل الخلافيَّة بين الأشَاعِرة والماتُريديَّة، جمعه وقدَّم له بسَّام عبد الوهاب الجَابي، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيرُوت، ط ١: ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

- ابن النَّجَّار الحنبَلي: أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتُوحي الحنبلي المعرُوف بابن النَّجَّار المتوفَّى٩٧٢هـ

  ◦ شرحُ الكَوكب المُنير المُسَمَّى بمُختصَر التَّحْرير، أو المختبر المُبتَكَر، شرح المُختصر في أصُول الفِقه، تحقيق الدكتور محمد الزحيلي والدكتور نَزيه حمَّاد، مركز البحث العلمي وإحيَاء التراث الإسلامي، جامِعةُ أمِّ القُرى، ط ١: ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.

- ابن بري: أبو الحسن عَلي بن محمَّد المعرُوف ابن بري المتوفَّى٨٦٦هـ

  ◦ الدُّرَر اللَّوامِع في أصْل مَقْرأ الإمام نَافع، اعتنى به عبد الحَلِيم بن محمد الهَادي قابة، مكتبة التوفيق، الجزائر، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

- ابن حجر العسقلاني: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي المتوفَّى ٨٥٢هـ.

  ◦ فتحُ البَاري، شرح صَحيح البُخاري، ، رقَّم كُتبه وأبوابه الشَّيخ محمد فؤاد عبد البَاقي، قام بالإخراج وتصْحِيح تجاربه مُحبُّ الدِّين الخَطيب، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

- ابن خلدون: عبد الرَّحمن بن خَلدُون المتوفَّى ٨٠٨هـ

  ◦ مُقدِّمة ابن خلدُون (مطبُوعة مع التَّاريخ)، ، دار الكتَاب العربي، مكتبة المدرَسة، بيروت، لبنان.

- ابن رُشد: أبو الوليد محمَّد بن أحمد بن رُشد الجَد المالِكي المتوفَّى٥٢٠هـ

  ◦ فتَاوى ابن رُشد، تحقيق الدكتور المُختار بن الطَّاهر التليلي، دار الغَرب الإسلامي، ط ١: ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

- ابن عاشر : عبد الواجد بن عَاشِر المتوفَّى١٠٤٠هـ

٥ المُرشِد المُعين على الضَّروري من علُوم الدِّين ، اعتنى بتصحيحه الأُستاذ الشَّاذلي النيفر .

- ابن عسَاكِر : أبو القَاسم علي بن الحسَن بن هبة الله الدِّمَشْقي المتوفَّى٥٧١هـ

٥ تبيينُ كذِب المُفتري فيما نَسَب إلى الإمَام أبي الحسَن الأشْعَري ، قدّم له وعلّق عليه محمّد زاهد الكَوثري ، المكتبة الأزهريّة للتُّراث ، القاهرة ، ط ١.

- أبو عَذَبَة : الحسن بن عبد المُحسِن المشهُور بأبي عَذَبَة المتوفَّى١١٧٢هـ

٥ الرَّوضة البهيّة في ما بين الأشَاعرة والماتُريديّة ، ضمن كتاب المسَائل الخِلافيّة بين الأشاعِرة والماتُريديّة ، جمعه وقدّم له بسّام عبد الوهاب الجَابي ، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط ١: ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م .

- الأشْعَري : أبو الحسَن علي بن إسماعيل الأشْعَري المتوفَّى٣٢٤هـ

٥ الإبَانة عن أصُول الدِّيانة ، حقَّقه وخرَّج أحَادِيثه وعلَّق عليه بشير محمد عيُون ، مكتبة دار البيان ، دمشق سورية ، ط ٤: ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م .

٥ مقَالات الإسلاميِّين ، تحقيقُ محمد مُحيي الدِّين عبد الحَميد ، ط ٢: ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .

- الألُوسي : السيد محمُود شُكري الألُوسي البَغدادي المتوفَّى١٢٧٠هـ

٥ رُوح المعَاني في تفْسيرِ القُرآن العَظيم والسَّبع المثَاني ، دار إحياء التُّراث العَربي ، بيروت .

- الإيجي : عضُد الدِّين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي المتوفَّى٧٥٦هـ

٥ المواقِفُ في عِلم الكَلام ، عالم الكُتب ، بيروت .

- الباجي : أبو الوليد سُليمان بن خلف الأندلسي ، المتوفَّى٤٩٤هـ

٥ إحْكامُ الفصُول في أحْكَام الأصُول ، تحقيق عبد الله محمد الجبُوري ، مُؤسَّسة الرِّسَالة ، بيروت ، ط ١: ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م .

- الجصَّاص : أبو بكر أحمَد بن عَلي الرَّازي المعرُوف بالجصَّاص المتوفَّى٣٧٠هـ

٥ الفصُول في الأُصُول ، دراسة وتحْقِيق الدُّكتور عجيل جَاسم النَّشمِي ، طبعة وزَارة الأوْقَاف والشؤون الإسْلاميّة ، الكَويت ، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م .

ـ **جلال محمَّد موسى** :

○ نَشأةُ الأشعريَّة وتطوُّرها ، دار الكِتاب اللُّبناني ، بيرُوت ١٩٨٢م .

ـ **جَمال الدِّين بوقلي حسن** :

○ الإمام ابن يُوسُف السَّنوسي وعلم التَّوحيد ، المؤسَّسة الوطنيَّة للكِتاب ، الجزائر ، ١٩٨٥م .

ـ **الخطِيب البغْدادي** : أبو بكر أحمَد بن علي المتوفَّى٤٦٣هـ

○ تاريخ بغْداد ، مطبعة السَّعادة ، ١٣٤٩هـ ـ ١٩٣١م .

ـ **الذَّهبي** : شمسُ الدِّين محمَّد بن عُثمان الذَّهبي المتوفَّى ٧٤٨هـ

○ سيرُ أعلام النُّبلاء ، ، تحقيق شُعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسُوسي ، مؤسَّسة الرِّسالة ، بيروت ، ط ١: ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م .

ـ **الزَّركشي** : بدر الدِّين محمَّد بن بهادر ، المتوفَّى٧٩٤هـ

○ البحْرُ المحيط في أصُول الفِقه ، ضبطَهُ وعلَّق عليه الدكتور محمد تامر ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط ١: ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠م .

ـ **سعيد بن سَعيد العَلوي** :

○ الخطابُ الأشْعَري : مُساهمة في دِراسة العَقْل العَربي الإسْلامي ، دار المُنتخَب العَربي ، بيروت ، لبنان ، ط ١: ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م .

ـ **السَّنوسي** : أبو عبد الله محمد بن يُوسُف السَّنوسي التِّلمسَاني المتوفَّى٨٩٥هـ

○ شرحُ العقِيدة الكُبرى ، مطبوعٌ مع حاشيةٍ على عُمدةِ أهل التَّوفيق والتَّشديد ، لإسماعيل بن مُوسى بن عثمان الحَامدي ، مَطبعة مُصْطفى البَابي الحلبي ، ١٣٥٤هـ ـ ١٩٣٦م .

○ شرح المقدِّمات ، تحقيق الأُستاذ يُوسف حنانة . (د . ت . ط) .

ـ **الغزالي** : حجة الإسلام أبو حامد محمَّد بن محمَّد الغَزالي الشَّافعي المتوفَّى٥٠٥هـ

○ المُستصْفى من علم أصُول الفِقه ، ، دار الفكر ، بيروت (د . ت) .

ـ **القاضي عِيَاض** : أبو الفضل بن مُوسَى بن عِيَاض اليَحْصُبي السَّبتي المتوفَّى٥٤٤هـ

○ تَرتيبُ المَدارِك وتقْريب المَسالِك لمعرفَةِ أعْلام مذْهَب الإمَام مالِك ، تحقيق محمَّد بن

شَريفة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية.

ـ **القشيري**: أبو القَاسم القُشيري المتوفَّى٤٦٥هـ

ه شِكايةُ أهل السُّنة بحكَاية ما نَالهم من المِحْنة، ضمن طبقَات الشَّافعيَّة الكُبرى للسُّبكي.

ـ **محمد حِجّي**:

ه الحيَاة الفكريَّة بالمغرِب في عهد السَّعْديين، مطبعة فضالة، المملكة المغربيَّة، ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م.

ـ **محمَّد عمَارة**:

ه تيَّارات الفِكر الإِسلامي، دار المُستقبل العَربي، ١٩٨٣م.

ـ **المنجُور الفَاسي**: أبو العبَّاس أحمد بن علي المنجُور الفَاسي المتوفَّى٩٩٥هـ

ه مُختصرُ نظم الفَرائِد ومُبدي الفَوائد في شَرح مُحصِّل المقَاصِد، وهو شرحٌ على المنظُومة الكُبرى في العقَائِد لابن زكري التِّلِمْسَاني المتوفَّى٩٠٠هـ) الموسُومة بـ«مُحصِّل المقَاصِد لما تُعْتبرُ به العقَائد، أُطروحَة مقدمة لنيل درجة الدُّكتوراه في العُلوم الإِسْلاميَّة في العقيدة، إعْدَاد عبد الرَّزاق دحمُون، كُلية العلُوم الإِسْلاميَّة، جَامعةُ الجَزائر، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م.

ـ **ميَّارة المالِكي**: محمَّد بن أحمد ميَّارة المالِكي المتوفَّى١٠٧٢هـ

ه الدُّرُّ الثَّمينُ والمورِد المُعين، شرحُ المُرشِد المُعِين على الضَّروري من علوم الدِّين، دار الفكر.

ـ **الونشَريسي**: أبو العبَّاس أحمد بن يحيى الونشَريسي المتوفَّى٩١٤هـ

ه المعيَار المُعرِب والجامع المغْرب عن فتَاوى عُلماء إفريقيَّة والأندلُس والمغرب، خرّجه جمَاعة من الفُقهاء بإشراف الدكتور محمَّد حجّي، دار الغَرب الإسلامي بيروت، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

ـ **يوسُف عدَّار**:

ه العُذرُ بعوارِض الأهليَّة من خِلال النَّوازِل المغْربيَّة، بحثٌ أُلْقِي في الملتقى السَّادس للمذْهَب المالِكي، الذي نظمته وزارة الشُّؤون الدِّينيَّة والأوْقَاف في ولاية عين الدفلي، بالجَزائر.

جهود الإمام الأشعري في تأسيس الحوار مع الآخر وتأصيل مناهج النقد والتقويم

محمد الطاهر الميساوي

تَحفلُ خريطةُ الفكرِ الإسلاميّ في مختلفِ مجالاتِه عبر التّاريخِ بأسْماءِ عُلماء ومُفكرينَ أعلامٍ كان لجهودِهِم أثرٌ كبيرٌ في صِيَاغةِ مناهِجِهِ وقضاياه، وفي توضيح مفاهيمه ورؤاهُ، فكان لهم بذلك إسهامٌ وافرٌ في تحديد وِجْهَتِه الكُلِّية وتعيينِ مسارِه العامّ على نحوٍ لا يكادُ يختلفُ حوله مُخالِفُوهم ومناوئوهم، بله مُوافقُوهم ومؤيدوهم. ويحتلُّ الإمامُ أبو الحسن عليّ بن إسماعيل الأشعريُّ في تلك الخريطة مكانةً يَغْبطه عليها الموافقُ كما قد يحسدُهُ عليها المعَانِدُ، فهو الأبُ الرُّوحيُّ والفكْريُّ لمدرسةٍ في الفَهْمِ والنَّظرِ والاسْتدلالِ صَبغتْ بطابعِها قطاعاتٍ واسعةً من فكر المسلمين وثقافتهم في مسائل فقه الاعتقاد وقضايا فقه العمل دون انحصارٍ ولا انحسارٍ في مذهبٍ بعينه، كما حفَّزتْ من رُدودِ الفعلِ عليها ما به زاد الفكرُ الإسلاميُّ تنوعًا وثراءً، لولا ما قد يعتور ذلك في بعضِ الأحيان من جَفاءِ المنابذةِ وشدة المنافسةِ ممّا لا يكادُ يسلمُ منه فريقٌ.

إلّا أنّه يبدو أنّ إبرازَ القيمةِ الذّاتيّة لإسهامات الأشعريّ المنهجيّة والفكْريّة انحسر بسبب غلبة اهتمام الدّارسين والباحثين بمآلاتِ فكره وانصرافِهم إلى بحث التّطوراتِ التي خضع لها منْهَجُه، والصّياغاتِ التي تمتْ لآرائِه ورؤاه في المدرسة الأشْعَرِيّة، التي نَفَقتْ مقولاتُها وسادتْ أعْلَامُها وتنوّعتْ مسالكُ تأثيرها، وتَداخلتْ بوارقُ أنْظارِها مع غيرها من مدارسِ الفكر

الإسلاميّ وروافِدِه المُتنوّعة عبر الزّمانِ والمكَانِ. ومع أهمية الدّراسات التي عُنيت بتحليلِ النّسقِ الفِكْريّ والبناء المنْهجيّ لعلمِ الكَلامِ الأشْعريّ كما استوى من خلال تلك التّطوراتِ والمآلاتِ والصّياغَاتِ، إلّا أنّه نَجَم عن ذلك ما يمكنُ عدُّه تهميشًا للأصْلِ الذي تفرّع عنه ذلك النّسقُ. فأصبح أبو الحسن الأشعريُّ يُدْرَسُ أو يُنظرُ إليه تبعًا للصُّور التي جرى بها تطويرُ أفكاره أو أُوِّلتْ بها مواقفُه على أيدي العُلماء الذين جاؤوا من بعد وانتسبوا إليه، فحملوا لواء مذهبه، وعقدوا مَعَاقِده، وفرّعوا مسائِله، وناضلوا من أجلِه.

ولذلك يحاولُ هذا البحثُ تصويبَ النّظر إلى ما وصل إلينا من أعمال الشّيخ أبي الحسن الأشْعَريّ، لاستجلاء إسهامه في التّأسيس لقواعد الحوار مع المخالف، وإرساء منهج المُراجعة والنَّقْدِ والتّقويم، بحثًا عن إطارٍ مشترِكٍ للتّفاهُمِ يمكنُ عبره تجاوزُ حالات التّوترِ الحادّ والاسْتقْطَابِ المُتنافي إلى حالةٍ من التّعارُفِ والتّسالم الإيجابي بين الفُرقاءِ من أصْحَابِ مختلفِ المذاهب ومتشعِّبِ الآراءِ. وسيسعى البحثُ في خلال ذلك إلى التّبصرِ بمغزى ما قام به الأشعريُّ في هذا الصّدد من أفق المسيرة التّاريخيّة للفكْرِ الإسْلاميّ في سياقِ تعاطيه مع مُشْكلاتِ الحياة وقضايا الواقِع، استهداءً ببصائِر الوحي وارتكازًا على قواعدِ التّوحيد واستقداحًا لأنظار العقْلِ، أملًا في إبراز إحدى خصائِص هذا الفكر وسنن فعله وحركته القَائِمة على مبدأ الاسْتيعابِ والتّأليف والتّجاوز(١).

فإذا استوى لنا الوقوفُ ـ عرضًا وتحليلًا ـ على ما قدّمه الأشعريُّ في هذا

---

(١) انظر في شأن هذا المبدأ وأهميته في بنية الفكر الإسْلامي ـ وإن جاء ذلك في سياق الحديث عن الدراسات اللّغويّة ـ: عبد السّلام المسديّ: التّفكير اللّساني في الحضارة العربيّة، بيروت ـ دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٩م، ٣٣ـ ٤٠؛ مباحث تأسيسية في اللّسانيات، بيروت ـ دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠١٠م، ٢٦ـ ٣٢.

الشَّأن المهم من شؤون الفِكْرِ والحياة، قفَّينا عليه بما يتهيأُ لنا من يسير الفَهْمِ وقليل العلم، اجتهادًا لمزيد تأصيل، ووصلًا لأَثارة علم السَّلف بإشراقاتِ علْمِ بعض الخلف، همًّا مُتَّحِدَ الوجْهَة، وقصدًا معلوم الغاية. وإنَّما بدا لنا هذا المسلكُ مطلوبًا من أجْلِ الإسْهامِ في بلورة رؤيةٍ واضحةٍ وناضجةٍ في كيفية تَواصُلِ المسلم مع غيره ممَّن اختلف معه من إخوانِه في الإسْلامِ عقيدةً وشرعةً، أو ممن افترق معه في ذلك وجمعته به روابطُ أخرى شتَّى من علاقة الجوار المُباشر المحدود طرًّا إلى آصرة الإنْسانيَّة الشَّاملة الكُبرى، مهما كان ذلك الاختلافُ وهذا الافتراقُ قريبًا أو بعيدًا. ولا مجالَ ـ قبل ذلك وبعده ـ لأي ادِّعاءٍ بأنَّ ما تتضمنه صحائفُ هذا البحث جديدٌ غير مطروقٍ، أو طريفٌ غير معهود، وإنَّما هي مُذاكرةٌ يُبتغى بها ذِكرى نافعةٌ. والله وليُّ التَّوفيق والهادي إلى سواء السَّبيل.

مشكلات منهجية وتاريخيَّة في دراسة التُّراثِ الفكريِّ للأشْعريِّ:

تواجهُ الباحثَ السَّاعيَ إلى فهْمٍ موضوعيٍّ لتُراث أبي الحسن الأشعريِّ (٢٦٠ـ٣٢٤هـ/ ٨٧٥ـ٩٣٩م)[1] وإدراكٍ دقيقٍ لأفكارِه وآرائِه بما هي نسقٌ

---

(١) هناك خلاف بين المؤرخين والباحثين حول تاريخ ميلاد الأشعري ووفاته، ولكن ما أثبتناه يبدو أكثرها رجحانا. انظر في ذلك:
ـ ابن عساكر الدِّمشقي، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله: تبيين كذب المفتري فيما نَسبَ إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، نشرة بعناية حسام الدين القدسي، دمشق ـ مطبعة التَّوفيق، ١٣٤٧هـ، ٥٥ـ٥٦؛ وكذلك ابن عساكر: تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، نشرة بعناية أحمد حجازي السقا، بيروت: دار الجيل، ١٤١٦ هـ/ ١٩٩٥م، ٦٥ـ٦٦.

ابن فرحون المالكي: القاضي إبراهيم بن نور الدين: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق: مأمون بن محيي الدين الجنّان، بيروت ـ دار الكتب العلميَّة، ١٤١٧ هـ/ ١٩٩٦م، ٢٩٤.
=

مُتماسكُ البناءِ ـ في أُصُولِهِ ومسائِله ومنهجه ومقتضياته ـ مشكلاتٌ تاريخيةٌ وصعوباتٌ منهجيةٌ يمكن إجمالُها في الأمور الآتية .

١ ـ هناك أولًا غموضٌ وخلافٌ غير يسيرٍ بين القُدامى والمحدثينَ حول الأسباب والدَّواعي التي أدَّتْ إلى « انخلاع » الأَشْعريِّ عن الاعتزال و« تحوُّله » إلى « موقف السَّلفِ » وانبرائِه للدِّفاع عنه ، وإنشائه قولًا أو نهجًا جديدًا في الجدال مع أصحاب المقالات ومدافعتهم . ويطالُ هذا الغموضُ والخلافُ ما يتعلَّقُ بأطوارِ حياته « بما في ذلك تاريخ ولادته » ، وبالمدة التي قضاها منضويًا في مدرسةِ المُعْتَزِلة ورافعًا لواءَها مع أعلامها ومقدَّميها ، وخاصَّةً أُستاذه وشيخه أبا علي الجبَّائيَّ ، وكذلك طبيعة العلاقة بينه وبين هذا الأخير : أهي مجرَّدُ علاقةِ تَلْمذةٍ وطلبٍ ومنزعِ فكر؟ أم هي أيضًا علاقةٌ أُسريَّةٌ من نوع صلة الرَّبيب بزوج أمه . ويزيد الأمرَ غموضًا وتعقيدًا ما نَجَمَ بين الدَّارسين قديمًا وحديثًا من تباينٍ كبيرٍ قد يبلغُ حدَّ التناقض في تفسير ما رُوي من وقائعَ وحكاياتٍ بشأن ذلك كلِّه ، وما إذا كان تحوُّله قد حصل فجأةً أم تدريجًا(١) .

٢ ـ والأمرُ الثَّاني هو أنَّ ما وصل إلينا مما نُسب للأشْعريِّ من مصنفاتٍ عديدةٍ تتناولُ ، كما يلوحُ من عناوينها ، موضوعاتٍ متعددةً وقضايا متنوعةً ـ

= ـ السُّبكي ، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي : طبقات الشَّافعية الكبرى ، تحقيق : عبد الفتاح محمَّد الحلو ومحمود محمَّد الطَّناحي ، القاهرة ـ مطبعة عيسى الحلبي وشركاه ، ١٣٨٣ هـ/ ١٩٦٤م ، ٣: ٣٥٢.

(١) انظر في هذا على سبيل التَّمثيل لا الحصر :

ـ ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ، ٣٨ـ ٤٥ ، نشرة القدسي ، ونشرة السقا ٤٩ـ ٥٤.

ـ الذَّهبي ، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان : سير أعلام النُّبلاء ، تحقيق : جماعة من العلماء بإشراف شعيب الأرناؤوط ، بيروت ـ مؤسسة الرسالة ، ١٤١٧ هـ/ ١٩٩٦م ، ١٥ : ٨٩.

ـ السُّبكي : طبقات الشَّافعيَّة الكُبرى ، ٣:٣٤٧ـ٣٤٩ و٣٥٦ـ٣٥٨.

ـ غرابة : أبو الحسن الأشعري ٦٠ـ ٦٦.

قليلٌ جدًّا، بحيثُ إنَّه يغدو من غيرِ اليسير التَّعويلُ عليه لاستخلاص صُورةٍ مُتكاملةٍ ونهائيةٍ، وإصدارِ أحكامٍ قاطعةٍ بشأن فكره وموقِفِه ومنهجه(١). ومهما أمكن اللُّجوءُ لتدارك النَّقص وسدِّ الفراغ النَّاجمين عن ذلك إلى تتبُّع ما نُقل عنه من أقوالٍ وإلى حملِ كلامه في تآليفه التي بين أيدينا على ما تسمحُ به من محاملِ التَّأويل، فإنَّ ذلك لن يجاوز كونه مجرَّدَ وجوهٍ في التَّقريبِ لا تبلغُ درجة الجزم واليقين.

٣ ـ أمَّا الأمر الثَّالثُ والأخير ـ وهو في الواقع نتيجةٌ لما سبق ذكره ـ فهو أنَّ مؤلفات الأشْعري القليلة التي وصلت إلينا قد نشب بشأنِها اختلافُ الباحثينَ من أكثر من وجه. فمع الاتِّفاق على انتماء تلك المؤلفات إلى المرحلةِ الجديدة من حياته الفكريَّة «أي ما بعد تحوُّله عن الاعتزال من سنة ٣٠٠هـ أو قبلها ببضعة أعوام حتى وفاته عام ٣٢٤ هـ»، هناك اختلافٌ حول

(١) راجع بشأن ما نسب للأشعري من مصنفات وما هناك من اختلاف حول عددها المصادرَ والمراجع الآتية:

ـ ابن عساكر: تبيين كذب المفتري، ١٢٨ـ١٤٠ (نشرة القدسي)، ١٢٩ـ١٣٩ (نشرةِ حجازي).

ـ ابن فرحون المالكي، القاضي إبراهيم بن نور الدين: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق: مأمون بن محيي الدين الجنّان، بيروت ـ دار الكتب العلمية ١٤١٧ هـ/ ١٩٩٦م، ٢٩٣ـ ٢٩٤.

ـ السُّبكي: طبقات الشَّافعيَّة الكبرى ٣:٣٥٩ـ ٣٦١.

ـ غرابة: الأشعري أبو الحسن ٦٠ـ ٦٦.

ـ بدوي: مذاهب الإسلاميين ٥٠٥ـ ٥١٤.

ـ الأشعري: الإبانة عن أصول الدِّيانة، تحقيق: فوقية حسين محمود ١:٣٨ـ ٩١.

- ALLARD. *Le Problème des attributs divins*, pp. 48-72.

تجدر الإشارة هنا إلى أن إحصاء الكُتَّاب المحدَثين لمؤلفات الأشعري يعتمد على المصادر القديمة نفسها، وخاصَّةً على «التبيين» لابن عساكر، الذي اعتمد هو الآخر على ابن فُورَك في كتابه «طبقات المتكلمين».

ما يمكنُ أن يُعدَّ منها تمثيلًا للطَّور الأوَّل من تلك المرحلة ، فيكون ما فيها من أفكارٍ وآراءٍ أمرًا انتقاليًا أو مؤقتًا ، وما يندرجُ منها في الطَّورِ الأخير من تلك المرحلة بحيثُ يعبِّرُ عن آراءٍ نهائيةٍ ومواقف ثابتةٍ انتهى إليها الأشعريُّ في تجربته الفكريَّةِ والرُّوحيَّةِ(١) ، « وسنعود إلى هذه المسألة » . ولا يقفُ الاختلافُ حول تلك المُؤلفاتِ عند هذا الحدِّ ، فهناك من الباحثين والنُّقاد مَنِ انتهى إلى إنكار نسبة بعضها إلى الأشْعريِّ أصلًا ، كما هو الحال بالنِّسبةِ لرسالةِ « الحثُّ على البحث » أو « اسْتِحْسَان الخَوضِ في علمِ الكَلامِ »(٢) .

(١) أدى عدمُ القطع في هذا الشأن بعض الباحثين إلى اعتقاد أن الأشعري كان ذا وجهين : وجه عقلاني منجذب إلى المعتزلة ، ونهجُه النظر والتأويل والنقد والجدل . ووجه ظاهري منجذب إلى الحنابلة وأهل الحديث ، وشأنه التمسك بحرفية النَّص والتَّحامي عن التَّأويل ، وذلك بناءً على ما رأوه من اختلاف في الطريقة التي اتبعها في بعض مصنفاته كالإبانة والمقالات وما قرره أتباعه بشأن مذهبه ومنهجه . انظر في ذلك مثلًا :

A.J. WENSINCK, *The Muslim Creed : Its Genesis and Historical Development*. – Cambridge : Cambridge University Press, 1965 [1932], p. 91-94.

وقارن بجورج مقدسي :

GEORGE MAKDISI, *Ash'ari and the Ash'arites in Islamic religious history*, (Part I). – *Studia Islamica* XVIII (Paris, 1963) , pp. 42-44.

(٢) ذهب كلٌّ من عبد الرحمن بدوي وجورج مقدسي إلى أن هذه الرسالة من وضع بعض متأخري الأشاعرة احتجاجًا بأن الإشكالية التي تعالجها ـ وهي الدفاع عن علم الكلام وإثبات مشروعيته ـ هي إشكالية متأخر ظهورها عن زمان الأشعري . وترى فوقية حسين أنها لا يمكن أن تكون من تأليف الأشعري بناءً على « تحليل الرسالة » ، محيلة على كتاب لها بعنوان « كتب منسوبة للأشعري » ، لم يتيسر لنا الاطلاع عليه لندرك طبيعة الحجج التي استندت إليها . انظر :

ـ بدوي : مذاهب الإسلاميين ٥٢١ وما قبلها .

ـ الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة ، تحقيق : فوقية حسين محمود ١ :٧٢ـ ٧٤.

G. MAKDISI : *Ash'ari and the Ash'arites in Islamic religious history*, (Part I), pp.23-26. –

أما ميشال ألار فقد ساير الأب مكارثي McCarthy في القبول بكون الرسالة المذكورة من تأليف الأشعري .

ALLARD, *Le problème*, p. 51. –

وأيًّا ما كان الأمرُ، فإنَّ ممَّا يثير التساؤل حقًّا عند النَّظرِ فيما كُتب في العصر الحديث عن مدارس الفكر العقديِّ الإسلاميِّ وأعلامه تلك النُّدرةُ الكبيرةُ في الكتابات الخاصَّةِ بأبي الحسن الأشْعريِّ وخاصَّةً في اللُّغةِ العربيَّةِ، على الرَّغمِ من كونه يقف على رأس إحدى أهم تلك المدارس من حيثُ عُمْقُ الأثرِ وسعةُ الانتشارِ في الفكر والثَّقافةِ الإسْلاميين في الماضي والحاضر. فباستثناء دراسة الدكتور حمودة غرابة - عليه رحمة الله - على تطاول العهد بها، وما كتبته الدكتوره فوقية حسين بين يدي تحقيقها لكتاب «الإبانة»، لا يكادُ المرءُ يعثرُ على دراسةٍ مستقلةٍ شاملةٍ ورصينةٍ لتحليل آرائه ودراسة منهجه وبناء نسقه الفكريِّ. وإنَّما يغلبُ أن يأتي تناولُه في سياق دراسة المدرسةِ الأشْعريَّةِ والكيفيَّاتِ التي جرى بها تطويرُ مَقُولاتِ الأشْعريِّ ومنهجه على أيدي عددٍ من أعْلَامِها كالباقلَّانيِّ والجوينيِّ والغزاليِّ والرَّازيِّ والآمديِّ، ومن سار على نهْجِهم[١].

---

(١) لا يعني هذا بأي حال من الأحوال التقليلَ من أهمية ما كُتب عن الأشعري في ثنايا الدراسات العامة غير المخصصة له، ونشير هنا بصورة خاصَّة إلى ما كتبه كل من الأستاذين أحمد محمود صبحي وجلال موسى. كما لا بدَّ من التنبيه إلى أن الدكتور محمد إبراهيم الفيومي قد خصص الكتاب (الجزء) الخامس من مجموعته ذات الأجزاء الستة عن «تاريخ الفرق الإسلامية السياسي والديني» للأشعري تحت عنوان: «شيخ أهل السُّنة والجماعة الإمام أبو الحسن الأشعري: فحص نقدي لعلم الكلام الإسلامي». إلا أنه من المؤسف أن نلاحظ أنه على الرغم من المادة الغزيرة التي يحتوي عليها هذا الكتاب، فإنه يعيبه ضعفُ المنحى التحليلي والنَّقدي في تناول المسائل التي أثيرت فيه، فهو إلى كونه تلخيصًا لكلام الأشعري (وخاصَّةً في كتابه مقالات الإسلاميين) أقرب منه إلى التحليل والنقد. ذلك فضلًا عن النُّقول الطويلة التي تبلغ صفحات عديدة في بعض الأحيان، كما هو الحال مع النُّقول الكثيرة من مقدمة الدكتوره فوقية حسين لكتاب «الإبانة». وفضلًا عن ذلك، يَعيب الكتابَ اضطرابٌ منهجي واضح من حيث ترتيب أبوابه وفصوله، وآية ذلك - مثلًا - أن المؤلف ترجم الفصل الثاني من الباب الخامس بعنوان «منهج الإمام الأشعري»، ثم أتبعه بباب كامل سماه كذلك «منهج الإمام الأشعري»! انظر:

- محمد إبراهيم الفيومي: تاريخ الفرق الإسلامية السياسي والديني، الكتاب الخامس: شيخ =

ولا يفوت المرءَ ليلاحظ بغير قليلٍ من الشُّعورِ بالحيرةِ أنَّ أحدَ أهمِّ الأعمال الرّائدةِ وذات الطّابعِ الشُّموليّ في دراسةِ مرحلة النّشْأة والتّكوُّن للفكْرِ الفلسفيِّ عند المسلمين لم يُخصِّص مُصنِّفُه الدكتور علي سامي النشّار ـ عليه رحمة الله ـ ولو مبحثًا من فصلٍ لعرض فكر الأشعري ومنهجه وموقفه بشأنِ المسائل الكلاميّة التي ناقشها في الجزء الأوّل من كتابه، مع أنّه خصَّ واصل ابن عطاء وأبا الهذيل العلّاف وإبراهيم النّظّام ومعمر بن عبّاد السُّلمي، كلًّا منهم بفصلٍ مستقلٍّ. ولو أنّه فعل ذلك لكان سدَّ فراغًا كبيرًا في الدِّراسات الخاصّةِ بالأشعريِّ، لا سيّما والمنهجُ الذي سلكه في كتابه المشار إليه ـ جمعًا بين التّأريخ والتّحليل والتّركيب ـ من شأنه أنْ يقود إلى أحكامٍ وطيدةٍ ونتائج طريفة(١).

= أهل السُّنة والجماعة الإمام أبو الحسن الأشعري، القاهرة ـ دار الفكر العربي، ١٤٢٣ هـ/ ٢٠٠٣م.

ولا نملك في المقابل إلّا التّنويه بالدراسة التّحليليّة والتّركيبيّة الشّاملة والعميقة التي أنجزها في أكثر من خمسمائة صفحة المستشرق الفرنسي دانيال جيماريه عن المنهج الفكري للأشعري وآرائه في المسائل الرئيسة لعلم الكلام، كما تجب الإشارة إلى الدراسات المنهجية الرّصينة التي قام بها خلال عدة عقود المستشرق الأمريكي ريتشارد فرانك حول جوانب مختلفة من فكر هذا العلم الكبير من أعلام الفكر الإسلامي. انظر:

Daniel Gimaret, *La Doctrine d'al-Ash'ari*, Paris : les editions du cerf, 2007 [1990]. -

Frank, M. Richard, *Early Islamic Theology : The Mu'tazilites and al-Ash'ari*, - Hampshire/ Burlington : Ashgate, 2007, and Classical Islamic Theology : The Ash'arites, Hampshire/ Burlington : Ashgate, 2008.

(١) فضلًا عن ذلك، خص النشّار عددًا من رموز المدارس العقدية المختلفة كالجعد بن درهم وعمرو ابن عبيد وغيلان الدمشقي ومقاتل بن سليمان ومحمد كرام ومعبد الجهني وغيرهم، بأعداد متفاوتة من الصفحات، كما خص فرقًا عديدة بمثل ذلك. وقد تتبعتُ كلَّ المواضع التي ذُكر فيها أبو الحسن الأشعري في الجزء الأول من الكتاب الذي خصّصه المؤلف لعرض الآراء العقدية والمواقف الفكرية المختلفة لأصحاب المقالات، فما تراءى لي الأشعري فيها إلا مجرد مؤرخ أمد النشار بمادة غزيرة لبحثه حتى إنّه وصفه بأنه «مؤرخ العقائد الإسلامية» =

وأيًّا ما كانت الصُعوبات التي تواجه الدَّارس لفكر الأشعري على النَّحوِ الذي عرضنا، فإنَّ لدينا مَصْدرًا مهمًّا جمع فيه مصنفه أبو بكر بن فُورَك ـ على حدِّ قوله ـ ما تفرَّق في كتبِ الأشْعريِّ من أُصُولِ مذهبه «وما تُبنى عليه أدلَّته وحججُه على المخالفين» ممَّا «يوجد منها مَنْصُوصًا له، وما لا يُوجد مَنْصُوصًا له» ممَّا أجاب فيه صاحبُ المصدر المشار إليه «على حسب ما يليق» بأُصُولِ الأشْعريِّ وقواعده[1]. وبانضمام ما دوَّنه ابن فُورك من أقْوالِ الأشْعريِّ منقولةً من كتبه وما خرَّجه هو على أُصُولِه إلى ما في المصنَّفاتِ القَليلةِ الموجودةِ بين أيدينا، فإنَّه يُمكنُ التَّغلبُ على تلك الصُعوباتِ على نحوٍ يمكنُ الاطمئنانُ إليه.

ولئن لم يكنْ من غرضِ هذا البحثِ إجراءُ بحثٍ شاملٍ في المناحي المختلفة لفكر أبي الحسن الأشعريِّ، فإنَّ ما سبق قولُه في هذا التَّمهيد ضروريٌّ حتَّى نُطامن أيَّ شعورٍ أو ادِّعاءٍ يُمكنُ أنْ يُراود المرءَ بإمكان بلوغ نتائجَ قطعيَّةٍ أو إصْدارِ أحكامٍ نهائيَّةٍ في هذا الجانب أو ذاك من ذلكُم الفِكْرِ.

= و«مؤرخ المعتزلة». انظر:

ـ علي سامي النشّار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة ـ دار السلام، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م ١:٣٦٩ـ ٤٧٩.

بل إنَّ المؤلف في هذا الجزء الأساسي من كتابه لم يستخدم من مصنفات الأشعري التي وصلت إلينا إلا كتاب «مقالات الإسلاميين» بوصفه مصدرًا أساسيًا لمعرفة المذاهب والمقالات للفرق المختلفة. وإذ نعلم أن كتاب «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» قد خضع للمراجعة والتعديل والإضافة في طبعاته المختلفة في حياة المؤلف، وحيث إنه لم يصل إلى علمنا أن للنشار دراسة مستقلة ولو موجزة عن الأشعري، فإننا نقف في حيرة حقيقية إزاء أسباب هذا الخلل الكبير في مثل هذا العمل الرائد، وخاصَّةً أن أبا الحسن الأشعري لا يمكن النظر إليه خارج المرحلة التأسيسية لعلم الكلام على الأقل في نهاياتها.

(١) ابن فورك، أبو بكر محمد بن الحسن: مجرَّد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق: دانيال جيماريه، بيروت ـ دار المشرق، ١٩٨٧م ٩.

على أنَّ ممَّا يخفِّفُ من أثرِ العَقباتِ المذكورة بالنِّسبةِ لموضوع هذا البحث أنَّه لا يتجشَّمُ دراسةَ تلك الجوانبِ الدَّقيقة من فكرِ الأشْعريِّ التي تحتاجُ إلى غزارةِ المادة التي يتطلبُ التَّعاملُ معها فَحْصًا نقديًّا وتحليلًا تاريخيًّا صارمين. فالذي يروم هذا البحثُ الإسهامَ به هو تصويبُ النَّظرِ إلى النَّاظمِ المنْهجيِّ الكُلِّي لفكر الأشْعريِّ؛ بغية اسْتجلاءِ إسْهامِه في تأسيسِ قَواعد الحوارِ مع المُخَالِفِ وإرساءِ منْهجِ المُراجعةِ والنَّقدِ والتَّقويمِ في الفكْرِ الإسْلاميِّ، ممَّا يمثِّلُ سَعيًا قاصدًا للبحثِ عن مهادٍ يُيسِّرُ تجاوزَ أوضاعِ التَّوترِ والاسْتقْطَابِ والتَّنافي إلى حالةٍ من التَّواصُلِ والتَّفَاهُمِ والتَّكامُلِ.

ويحسنُ في مثل هذا التَّمشي أنْ نسلكَ موضوع نظرنا هذا في سياقٍ يسمحُ لنا بأنْ نتبصَّر بمغزى ما قام به الأشْعريُّ من أفقِ المسيرة التَّاريخيَّة للفكْرِ الإسْلاميِّ في تعاطيه مع مشْكلاتِ الفكْرِ وقضايا الحياةِ ونوازلِ الواقعِ، قدْحًا لزناد العقْلِ واسْتهداءً ببصائرِ الوحي وصُدُورًا عن مرجعيَّةِ التَّوحيدِ، وذلك بحسبان أنَّ ما نهض له الأشعريُّ ممَّا سنحاولُ الوقوفَ على بعضِ جَوانبِه فيما يأتي إنَّما هو تعبيرٌ عن ـ أو ـ تجسيد لإحدى خَصَائِص الفِكْرِ الإسْلاميِّ في سننِ فِعْلِه وتَشعباتِ حركته ومَقاصِد وجْهَتِه، قيامًا بمنطقِ الاسْتيعابِ والتَّأليفِ والتَّجاوزِ، وهي خَصلةٌ تستمد روحَها ونَهْجَها ووظيفيَّتها وغائيَّتها من قاعدةِ الهيمنة والتَّصديقِ التي أصَّلَها القُرآنُ الكريمُ بمحكم آياتِه، وفاقًا لقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٤٨]، وتقفنا على طرفٍ من منطقِ التَّواصُلِ والتَّكامُلِ الذي يحكمُ نموَّ ذلك الفِكْرِ وتطوُّرِه.

وسيتبيَّن لنا أنَّ ما أنجزه الشَّافعيُّ في القرنِ الثَّاني على صعيد أُصُولِ الفقه ومنهجيَّة التَّشريع التي تقودُ وتنظم عمليَّة اسْتنْباطِ أحكامِ الفقه العمليَّة وتنزيلها

على الوقائعِ ، يندرجُ هو وما سيقومُ به الأشعريُّ من بعد في سياقٍ واحدٍ من هذه النَّزعةِ الأصيلةِ الرَّاسخةِ في الفِكْرِ الإسْلاميّ. ولذلك اقتضى منهجُ البحثِ هنا التَّعريجَ على طرفٍ من عمل الشَّافعي ليستوي مَساقُ الكلامِ نظمًا مُتواشِجَ العناصر ، مُتَّصلَ الحُجَّة ، غير غَافلٍ أو مُتجانفٍ عن منْطقِ التَّاريخِ الذي انصَهرَ به «المجالُ الدّلالي» والتَّفكيرُ الأُصوليُّ الكُلّي أو الرُّؤية الأُصوليّة الإسْلاميّة ذات الطَّابعِ التَّوليديِّ وما تستندُ إليه من «مبدأ استغراقِ الشُّمولِ المعْرفي» الذي نشَأتْ في سياقه ونمتْ مُتواشجةً ومُتوالجةً سائرُ العلومِ التي عرفها المجالُ الحضاريُّ العربيُّ الإسْلاميُّ(١).

من الشَّافعيّ إلى الأشعريّ : في أُفقِ التَّأسيسِ العقليّ لمرجعيَّة الوحي العُليا:

يحتلُّ محمَّد بن إدريس الشَّافعي ـ في النِّطاق السُّنِّيّ على الأقل ـ موقعًا مَرموقًا في الحركة العلْميَّة التي شَهِدَها القرنُ الهجريُّ الثَّاني على مُستَوى التَّأسيسِ المنْهجيّ للفكْرِ التَّشْريعيّ الإسْلاميّ فُروعًا وأُصولًا ، فهو بلا شكٍّ

(١) استخدم الدكتور المسدي (أستاذ اللسانيات بجامعة تونس الأولى) مصطلحات مثل «الشمول المعرفي» و«التضافر المعرفي» و«التضافر المنهجي» و«تضافر الاختصاصات» ـ تعبيرًا عما يطلق عليه في الفرنسية "approche interdisciplinaire" وفي الإنجليزية "interdisciplinary approach"، وهي مصطلحات موفقة إلى حدٍّ كبير وتتميز بمنزع تأصيلي واضح. انظر: عبد السلام المسدي: «الأسس الاختبارية في نظرية المعرفة عند ابن خلدون»، ضمن كتاب ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، تونس ـ الدار العربية للكتاب، ١٩٨٢م ١٠٧ـ١١٨. «والكتاب يشتمل على البحوث والمناقشات التي قدمت ودارت في ندوة ابن خلدون التي نظمتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بتونس ما بين ٢٩ جمادى الأولى و٣ جمادى الثانية ١٤٠٠هـ، الموافق ١٤ـ١٨ أفريل [أبريل] ١٩٨٠ م؛ الأدب وخطاب النقد، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٤م، ٧ـ٢٨؛ مباحث تأسيسية في اللّسانيات، ٣٨. وانظر في مفهوم «المجال الدلالي» وأبعاده المعرفية والمنهجية وأهميته في الدراسة التكاملية ـ تطبيقًا لمبدأ التَّضافر المنهجي أو المعرفي ـ للفكر الإسلامي بمدارسه وأعلامه وقضاياه: طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، بيروت ـ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، بدون تاريخ ٢٣٧ـ ٤٢٠.

صاحبُ « مُقاربةٍ جديدةٍ لمسألة العَقْلِ والنَّقلِ التي اخْتلفتْ بشأْنِها الأنْظارُ مطالعَ القرنِ الثَّاني إبَّان اشتداد الدَّعواتِ وصِراعَاتِ الاتِّجاهاتِ والأحزابِ »(١).

فعندما كان الشَّافعيُّ ـ في كتابِ « الرِّسالة » وفي غيره من تآليفه ـ يُمهِّدُ القواعدَ ويوطِّدُ الأُصُولَ للفَهْمِ عن كتابِ الله وسُنَّة نبيه من أجلِ ضبطِ منْهجِ استنباطِ الأحْكامِ منهما، فإنَّه في الواقع كان ينهضُ بعمليَّةٍ مَنهجيَّةٍ تَركيبيَّةٍ شَاملةٍ، غرضُها تجاوزُ حالةِ التَّناظُرِ والاسْتقْطَابِ التي كادتْ أنْ تسْتفْحلَ بين مَنْ سُمُّوا أهلَ الحديثِ ومَنْ سُمُّوا أهلَ الرأي(٢).

ومن ثَمَّ فإنَّ المغزى التَّاريخيَّ والمنْهجيَّ والفِكْريَّ ـ المعرفي لما قام به، لا يكْمُنُ في كونِه تعْبيرًا عن مَنزَعٍ تَلفيقيٍّ يهدف إلى تكْبيلِ القِيَاسِ عن « طريقِ التَّوسيعِ من دائرةِ النُّصُوصِ » بتوسيع نِطَاقِ السُّنَّة كما زعم بعض الكُتَّابِ(٣)، ولا في كونِه مُجرَّدَ « انتصارٍ للرَّسولِ العَربيِّ القُرشيِّ الهَاشميِّ » كما تخرَّص آخر(٤).

---

(١) رضوان السيد: « الشَّافعي والرسالة: دراسة في تكون النظام الفقهي في الإسلام » (القسم الأول)، مجلة الاجتهاد، العدد ٨، السنة الثالثة، بيروت ـ دار الاجتهاد، ١٩٩٠، ٦٧. وقارن بما جاء في مقال وائل حلاق، « هل كان الشافعي المهندس الرئيس لعلم أصول الفقه؟ » (باللغة الإنجليزية) ضمن كتابه:

Hallaq, Wael B. Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam, Hampshire/ - Burlington : Ashgate, 1994.

(٢) السيد، مرجع سابق ٧٤.

(٣) نصر حامد أبو زيد: الأيديولوجية الوسطية التلفيقيّة في فكر الشَّافعي، مجلة الاجتهاد، العدد ٩، السنة الثالثة، بيروت ـ دار الاجتهاد، ١٩٩٠م، ٨٧.

(٤) حمادي ذويب: السنة بين الأصول والتاريخ، الدار البيضاء/ بيروت ـ المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م، ٧٨. وانظر مراجعة علميّة لهذا الكتاب في حسن إبراهيم الهنداوي: السنة بين الأصول والتاريخ، التجديد (مجلة نصف سنوية محكمة تصدرها الجامعة الإسلاميّة العالمية بماليزيا)، العدد ١٩، السنة ١٠، ١٤٢٧ هـ/ ٢٠٠٦ م) ٢٠٧ـ٢٢٦. وانظر صنفًا آخر =

إنَّ ما نهضَ له الشَّافعيُّ وأنجزَه أهمُّ شَأنًا وأبعدُ مغزًى من مِثْل هذه التَّفسيراتِ القَاصِرة والتَّأويلَاتِ الرَّكِيكةِ، وذلك إذا ما نظرنا إليه في سياق تاريخ المسلمين في عهدِه وقبله وبعده وفي ضوء نظرةِ معاصريه إليه. لقد شهدَ مجتمعُ المسلمين في النِّصف الثَّاني من القرن الأوَّل وخلال القرنين الثَّاني والثَّالث للهجرةِ من الانْقِسَاماتِ ما شاء الله له أنْ يشهدَ، وتلك سُنَّةٌ لا يبدو أنَّ المجْتَمعَاتِ الإنْسانيَّة يمكنُ أنْ تفْلتَ منها بأيِّ حالٍ من الأحْوالِ، حتَّى ولو تأسَّسَتْ على مرجعيَّةِ الوحي العُليا، فهي وجهٌ من وجوه الابْتلاءِ التي قدَّرها الله سُبحانه امتحانًا واختبارًا لعبادِه. كما أنَّ مُمارساتِ المسلمينَ وما توطَّدَ في حَياتِهم من سُننٍ وأعْرافٍ مهما اسْتندتْ إلى أصلٍ من سُننِ الرَّسولِ صلواتُ الله وسلامُه عليه، فإنَّه مصيبُها ما تجري به صُروفُ الزَّمنِ وما يحمله تيَّارُ التَّاريخ وتفاعل أوضاع المجتمع من تَبدُّلٍ وتَحوُّلٍ. وليس هناك من شكٌّ في أنَّ هذه الأمورَ كانتْ حَاضرةً في وعي الشَّافعيِّ وهو يقرأُ تاريخَ المسلمينَ الممتدَّ على مدى قرنين من الزَّمانِ أو أقل قليلًا، ويتنقلُ بين أمْصَارِهم ويلتقي بعُلمائِهم ويُناظرُهم[1].

ومهما يكُن مدى الوضوحِ في إدراكِ ذلك من قِبَلِ الشَّافعيِّ ومعاصرِيه، فإنَّه يبقى حقيقةً ألقتْ بِظِلَالِها فيما بين أيدينا من تُراثه العلميِّ، ممَّا ليس من غرض هذا المقالِ الكلامُ عليه. وإنَّما غايتنا هنا ـ تمهيدًا للحديث عن إسهام

= من هذه التخرصات في:

ـ زكريا أوزون: جناية الشَّافعي: تخليص الأُمَّة من فقه الأئمَّة، بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٥ م، ٦١ـ١٠١.

(١) انظر مثلًا مناظراته لمحمد بن الحسن الشَّيباني ولبشر المريسي بين يدي هارون الرشيد في:

ـ الأصفهاني، أبو نعيم: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلميَّة ١٤٢٣ هـ/ ٢٠٠٢م، ٩: ٨٠ـ ٨١؛ ٩٠ـ٩٨ على التوالي.

أبي الحسن الأشْعري في مجالٍ آخر من مجالاتِ الفكْرِ الإسْلاميّ ـ أنْ نبرزَ المغزى الفكريَّ التّاريخيَّ والأهمية العلْميَّة المنْهجيَّة لجهد الشّافعيّ كما نضج وتكاملَ في سَائِر كتبه وخاصّةً تلك التي يُمثّلُ الهمُّ المنْهجيُّ والمنحى التّأصيليُّ الغرضَ الرئيس فيها، وذلك من خلال رؤية عددٍ من العُلماءِ المعاصرين له من أهل الحديث خاصّةً فأثبتوها شهادةً لا شكَّ في أنّها صادرةٌ عن إدراكٍ عميقٍ للأبعَادِ والآثارِ التي كان ينطوي عليها جهدُ الشّافعيّ والنّهج الذي اجترحه في التّعاملِ مع قضايا السُّنَّة وفقه الشّريعة. ودون الاستطراد بعرض ما يمكنُ عَدُّه مَنْهجًا جَدليًّا حدَّد طبيعة ما قام به الإمامُ الشّافعيُّ من عملٍ تركيبيٍّ ممّا سبق لنا تناولُه في مكانٍ آخر[1]. وممّا لا يفوتُ فطنةَ الدّارس لتراثه الفقهي والأصولي إدراكُه، فإنَّ ما سنسوقه من شَهاداتٍ كفيلٌ بأنْ يوقفنا على ما نريدُ التّنبيهَ إليه في مَقَامِنا هذا.

رُوي عن أحمد بن حنبل أنّه قال: «قَدِمَ علينا نعيمُ بن حمّاد وحثّنا على طلبِ المسْند، فلمّا قَدِمَ علينا الشّافعيُّ وضعنا على المحَجَّةِ البيضاء»[2]، وكأنّما يشيرُ بذلك إلى ما أدخله الشّافعيُّ من أساليبَ في فَهْمِ السُّنَّة وما سلكه من طُرقٍ حِجَاجٍ في الدّفاع عنها؛ قِوامُها قدحُ زناد الفِكْرِ وشحْذُ طاقةِ العَقْلِ نظرًا وتَفهُّمًا واستدْلالًا، كما يُلاحِظُ أيُّ قارئٍ لكتاب «الرّسالة» أو كتاب «اختلاف الحديث» مثلًا. وهو ما يبدو أكثرَ وضوحًا في كلام وراق الْحُميدي الذي يقول: «كُنّا نُريدُ أنْ نردَّ على أصحاب الرّأي، فلم نُحْسِن

---

(١) انظر في تحليل ما جرت الإشارة إليه: محمد الطاهر الميساوي: منهجية الإمام الشّافعي الكلاميّة في إثبات حُجيّة خبر الواحد: قراءة معرفيّة تاريخيّة (قيد النشر)، مجلة العلوم الإنسانيّة، كلية الآداب بجامعة البحرين.

(٢) الأصفهاني: حلية الأولياء ٩: ١٠٨.

كيف نردُّ عليهم، حتّى جاءنا الشّافعيُّ ففتح لنا»[١].

ولقد شهد بعضُهم لمقدرة الشّافعيّ العَالية على الجدلِ والمُناظَرة فقال: «لو أنَّ الشّافعيَّ نَاظَرَ على هذا العمود الذي من حجارةٍ أنّه من خشبٍ لغلب في اقتدارِه على المُناظَرةِ»[٢]. وقال ابن عبد الحكم: «ما رأيتُ الشافعي يُناظِرُ أحدًا إلّا رحمتُه، ولو رأيتَ الشّافعيَّ يُناظِرُك لظننتَ أنّه سَبُعٌ يأكُلُكَ، وهو الذي علَّم النّاسَ الحُجج»[٣].

وعبَّر موسى بن أبي الجارود[٤] عن الأهميّةِ المنْهجيّةِ التّركيبيّةِ لما قام به الشّافعيُّ بصُورةٍ أكثرَ دِقّة فقال: «كُنّا نتحدثُ نحن وأصحابُنا من أهل مكة أنَّ الشّافعيَّ أخذ كُتبَ ابن جريج «فقيه مكة» عن أربعة أنفس... وانتهت رياسةُ الفقه بالمدينةِ إلى مالكِ بن أنسٍ فرحل إليه ولازَمَه وأخذ عنه، وانتهت رياسةُ الفقه بالعراقِ إلى أبي حنيفة فأخذ عن صاحبه محمَّد بن الحسن جُملًا... فاجتمع له علمُ أهل الرأي وعلمُ أهل الحديث، فتصرَّف في ذلك حتّى أصَّل الأُصُولَ وقعَّد القواعد»[٥].

---

(١) المرجع نفسه ١٠٣.

(٢) المرجع نفسه ١١٠-١١١. وقائل هذا الكلام هو هارون بن سعيد.

(٣) الذّهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان: سير أعلام النبلاء، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، بيروت - مؤسسة الرسالة، ١٤٢٢ هـ/ ٢٠٠١م ١٠:٤٩-٥٠.

(٤) هو أبو الوليد موسى بن أبي الجارود المكي، كان فقيهًا من أصحاب الشافعي، وأقام بمكة يفتي النّاس على مذهبه. روى كتاب الأمالي عن الشّافعي، وكان المرجع إليه عند اختلاف الرواية عن الشّافعي. روى عن يحيى بن معين وأبي يعقوب البويطي، وروى عنه الزعفراني والربيع بن سليمان وأبو حاتم الرّازي.

(٥) ابن حجر العسقلاني: توالي التأسيس لمعالي محمَّد بن إدريس، تحقيق: أبي الفداء عبد الله القاضي، بيروت - دار الكتب العلميّة، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ٧٢-٧٣. وقد أورد الشيخ أحمد شاكر هذا النّص في فاتحة تقديمه المطول لكتاب الرسالة. الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، القاهرة - دار التراث، ١٩٧٩م، ٧.

إنَّ الشّافعيَّ الذي نهضَ لتأصيلِ الأُصُولِ وتقعيد القواعد كان بدون شكٍّ يُدرك منزلةَ النَّصِّ الإسْلاميّ، قرآنًا وسنَّةً نبويةً «أحاديث وأخبارًا»، في تاريخ المسلمين. فهذا النَّصُّ هو «الجذر الذي قامتْ عليه الجماعةُ الإسْلاميّةُ وتأسستْ في رحابِه الأُمّة»[1]، مهما كانت الاختلافاتُ والصّراعاتُ والثّوراتُ التي كانت تجري بين المسلمين. وإذ هو «يؤصِّلُ ويركِّبُ»، فإنّما كان من مقاصدِه الأساسيَّة أنْ تستوي منظومةُ أُصُولِ الأحْكامِ ومصادِرها مُتراتبةً مُتواشجةً، بحيثُ تكونُ الأُمَّةُ على بصيرةٍ من أسسِ المشروعيَّةَ التي تستندُ إليها أفعالُها وأنماطُ سلوكِها وعلاقاتها في التّارِيخ. فإنَّ في تأسيس الشَّافعيِّ لحجيَّة الحديث عامَّةً وخبر الآحاد خاصَّةً تأسيسًا لحاكميَّة النَّصِّ على التّاريخِ، مهما كان التّاريخُ حافلًا بالصُّورِ الرّائعة المضيئة من سيرة الأئمَّة الأولين من الصَّحابة والخُلفاءِ الرّاشدينَ وغيرهم من صالحي المسلمين.

فالنَّموذجُ القياسي الملْزِمُ هو النّموذجُ النّبويُّ كما نتبينُ ملامِحَه وتوجهاته وأبعاده من سيرةِ الرّسول ﷺ وسننه وأخباره. وهكذا فإنَّ رسالة الشّافعيِّ إلى من نَاظَرهم وجادَلهم من العُلماءِ و«أهل الكلام» «الذين يتواتر ذكره لهم في «الرّسالة» وفي غيرها من تصانيفه» وإلى غيرهم من أجيال الأُمَّة، هي أنَّ ذلك النّموذجَ هو وحده العيارُ على عملهم وسننِهم وأعرافِهم واجتهاداتِهم، ومن ثم فهو الحاكمُ على تاريخِهم مهما استقامتْ وجهتُه، ناهيك به حين ينحرف ويزيغ عن الجادةِ.

ذلكُم باختصارٍ هو المغزى الكبيرُ الذي ينطوي عليه العملُ التّركيبيُّ الذي قام به الشّافعيُّ على مستوى التّأسيسِ لمنهجِ النّظر في الأحْكامِ الشّرعيَّة العمليَّة أو الفقه الأصغر، وسيجد ذلك المغزى اتِّصالَه واكتمالَه فيما سينتهضُ

(١) رضوان السيد: الأُمّة والجماعة والسلطة، بيروت ـ دار اقرأ، ١٩٨٤م، ١١.

له في نهاية القرن الثّالث والرّبع الأوّل من الرّابع الهجريين الإمامُ أبو الحسن علي ابن إسماعيل الأشْعريّ بالنّسبةِ لأُصُولِ النّظرِ في مسائِل العَقيدةِ أو الفقه الأكبر. ولذلك يمكنُ ـ وفاقًا لما ذهب إليه النشّار عليه رحمة الله ـ أنْ يُعدَّ الأشعري نتاجًا للنّهجِ الأُصُوليّ الذي بدأه الشّافعيّ(١)، ولكنه نتاجٌ ذو طابعٍ منهجيّ خَاصٌ وسماتٍ فكريّة أصيلةٍ تنأى به عن أنْ يكونَ مجرَّد نُسخةٍ باهتةٍ لسابقيه.

الأشعريُّ والتأسيسُ الخلقيُّ والفكريُّ للحوارِ والمراجعةِ والنَّقد:

١ ـ في مفترق الطرق

في كنف مدرسة المعتزلة بالبصرةِ سطع نجمُ أبي الحسن الأشعري نظّارًا جدِلًا وتلميذًا مُقدَّمًا من تلاميذ شيخها المبرز أبي علي الجُبّائيّ، فكان حاملًا للوائها ومُنافحًا عن نهْجها ومقرّرًا لمقولاتها أمدًا طويلًا من الدّهر. وبالبصرةِ كذلك انتصبَ ثائرًا على أهلِ الاعْتزالِ، ناقضًا لأُصُولِهم، مفسدًا لحججهم، ومُعْلنًا ولاءه ونصرتَه لنهج أهل السُّنّة والجماعة كما عبَّر عنه وقرَّر أُصُولَه الإمامُ أبو عبد الله أحمد بن حنبل(٢). وإلى بغداد ـ حيثُ كانت السِّيادةُ للحنابلة وأهل الحديث ـ جاء الأشْعريُّ مبشّرًا بنهجِه الجديد، ومُسخّرًا ما سبق أنِ اكتسبه من مهاراتٍ في الجَدلِ والحِجَاجِ والمُنَاظرةِ أداةً لخدمةِ عَقَائِد السّلفِ ومناضلة مناوئيهم.

روى ابنُ أبي يعلى بسنده قال: «لما دخل الأشْعريُّ إلى بغداد جاء إلى البربهاريّ، فجعل يقول: رددتُ على الجُبّائيّ، وعلى أبي هاشم، ونقضتُ

---

(١) النشّار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١: ٢٧٤.

(٢) انظر في حكاية الصُّورة «الاستعراضيّة» التي أعلن بها الإمام الأشعري «انخلاعه» من عقائد الاعتزال ومقولاته كما ينخلعُ المرء من ثوبه، ابن عساكر: تبيين كذب المفتري، ٣٩ (نشرة القدسي)، ٥٠ (نشرة حجازي)؛ السُّبكي: طبقات الشّافعيّة الكبرى ٣: ٣٤٧ـ ٣٤٨.

عليهم، وعلى اليهود والنَّصارى والمجُوس، وقلت لهم وقالوا، وأكثر الكلامَ في ذلك، فلمَّا سكت، قال البربهاريُّ: ما أدري مما قلت قليلًا ولا كثيرًا، ولا نعرف إلَّا ما قاله أبو عبد الله أحمد بن حنبل. قال [الرَّاوي أبو عبد الله الْحُمراني]: فخرج [الأشعريُّ] من عنده، وصنَّف «الإبانة»، فلم يقبله منه»[1]!.

ولا غرابةَ في هذا الموقفِ الذي وقفه من الأشْعريِّ شيخُ الحنابلة ببغداد الحسن البربهاريُّ، فهو ليس إلَّا استعادةً لموقفِ الإمام أحمد الذي هجر الحارثَ بن أسد المُحاسبي على الرَّغمِ من بكائه عند سماعِ بعض مواعظه؛

(١) الفرَّاء، أبو الحسن محمد بن أبي يعلى: طبقات الحنابلة، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، الرياض ـ الأمانة العامة للاحتفال بمائة عام على تأسيس المملكة، ١٤١٩ هـ/ ١٩٩٩م، ٣: ٣٧. والبربهاري هو أبو محمد الحسن بن علي، وهو ـ كما وصفه ابن أبي يعلى ـ «شيخ الطّائفة [الحنابلة] في وقته، ومتقدِّمُها في الإنكار على أهل البدع». توفّي سنة ٣٢٩هـ. ولا يفوتنا هنا التنبيهُ إلى ما يتكلفه بعضُ الكتاب ويرتكبونه من تعسف سعيًا منهم إلى إثبات كون الأشعري على النهج الذي هم عليه، فيقررون أن كتاب «الإبانة» هو آخر مؤلفات الأشعري وأنه جرى فيه على طريقة السلف، ولا يكلفون أنفسهم عناء سوْق أي دليل على ذلك من المصادر التاريخية أو من غيرها. ولا حاجةَ بنا إلى ذكر بقية النتائج التي يراد ترتيبُها على مثل هذا التعسف، وأهمها رفضُ علم الكلام وإدانة من اشتغل به من العلماء بكونهم فارقوا النّهج السّلفي للأشعري! انظر مثالًا لذلك ما كتبه بشير عيون في مقدمته للكتاب المذكور؛ تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط ونشر مكتبة دار البيان بدمشق ١٤٠١ هـ/ ١٩٨١م، ٤، وما كتبه الجنيدي في تقديمه لرسالة الثغر الأشعري، الإمام أبو الحسن: رسالة إلى أهل الثغر، تحقيق: عبد الله شاكر محمد الجنيدي، بالمدينة المنورة ـ مكتبة العلوم والحكم، ١٤٢٢ هـ/ ٢٠٠٢ م، ١٠. على أنَّ القول بأنَّ «كتاب الإبانة» هو آخر مؤلفات الأشعريِّ قد سبق إليه ابن تيمية متابعة لأبي بكر الشمعاني (المتوفّى عام ٥١٠هـ عن ثلاث وأربعين سنة). انظر: ابن تيمية الحراني، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السّلام: بيان تلبيس الجهْميَّة في تأسيس بدعهم الكلاميَّة، تحقيق: جماعة من الباحثين، المدينة المنورة ـ مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٦هـ ١:١٣٥ـ١٣٦. وهذا الكتاب هو ـ بالدرجة الأولى ـ رد على الرّازي في كتابه «أساس التّقديس» مثلما أنَّ كتاب «درء تعارض النّقل والعقل» قائم أصلًا على نقض كتاب «قانون التأويل» للغزالي.

لأنَّه «تكلَّم في شيء من الكلامِ»، فاختفى المُحاسبيُّ «في دارٍ ببغداد ومات فيها، ولم يُصلِّ عليه إلا أربعة نفر»(١). وموقفُ البربهاريِّ هذا يتَّسقُ مع ما يبدو أنَّه كان موقفًا عامًّا للحنابلة وعامَّةِ أهل الحديث من أبي الحسن الأشعريِّ، على الرَّغمِ من إعلانه «التَّوبةَ من الاعتزال»، بل رُبَّما كان هو الأصلَ لذلك الموقف العام الذي نستشفه من كلام ابن الجوزي الذي يقولُ في خلالِ ترجمته: «وتشاغل [الأشعريُّ] بالكلامِ، وكان على مذهب المُعْتَزِلَة زمانًا طويلًا، ثم عنَّ له مخالفتُهم، وأظهر مقالةً خبطتْ عَقَائدَ النَّاسِ وأوجبت الفتنَ المتَّصلة ... وما زال منذ أظهرَ هذا خائفًا على نفسه لخلافِه أهلَ السُّنَّة، حتى إنَّه اسْتَجارَ بدار أبي الحسن التَّميمي حَذَرًا من القتل»(٢).

واضحٌ أن مَنْ يقصدهم ابنُ الجوزي بأهل السُّنَّة هم الحنابلة ومَنْ سار على طريقتهم من أهلِ الحديثِ. ولكن الأمرَ الذي يجدرُ التَّساؤلُ بشأنِه هو: ما الفتنُ التي سبَّبها الأشْعريُّ فخبَّطتْ عَقَائدَ النَّاسِ وجرَّتْ عليه الخوفَ على نفسه من القتلِ وألجأته إلى الاسْتجارةِ بدار التميميِّ؟ لا نجدُ عند ابن الجوزي بيانًا لما «ارتكبه» الأشْعريُّ مما عدَّه هو فتنةً شوَّشَت العقائد، ولا ذكرًا لأيَّةِ وقائع كانت مظهرًا لذلك. إلَّا أنَّه ذكر في معرض حديثه عمَّا حصل سنة ٤٤٥هـ من فتنٍ بين السُّنَّة والشِّيعة بنيسابُور التي جرى فيها إعلانُ لعن أبي الحسن الأشعري على المنابر ـ ما قاله السلطان طغرلبك: «الأشعري

(١) الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت: تاريخ مدينة السَّلام وأخبار محدِّثيها وذكر قُطَّانها العلماء من غير أهلها وواردِيها، تحقيق: بشَّار عواد معروف، بيروت ـ دار الغرب الإسلامي ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م، ٩:١٠٩ـ١١٠.

(٢) ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، بيروت ـ دار الكتب العلمية، ١٤١٢ هـ/ ١٩٩٢م، ١٤: ٢٩.

عندي مُبتدِع يزيد على المعتزلة »[١]. وهكذا لا يبقى أمامنا من احتمالٍ لفهْمِ ما يعنيه ابنُ الجوزيِ بالفتنةِ التي خبطت عقائد النّاس ـ حسب تعبيره ـ إلّا ما جاء به الأشعريُّ من طريقةٍ في فهْمِ مسائلِ العقيدة والدِّفاعِ عنها توسُّلًا بمنْهجٍ قائمٍ على الحِجَاجِ والاسْتدلالِ العقليِّ والبُرهانِ المنطقيِّ.

لقد وصلتْ أوضاعُ المسلمين العامَّة في زمن الأشعريِّ إلى حالةٍ من الضَّعفِ والاخْتلالِ أصابت في العُمقِ سُلطةَ الخلافةِ في بغداد، فَنَجَمَ عن ذلك ظهورُ عدَّةِ دُويلاتٍ يسعى أصحابُها إلى ترسيخِ سُلطانهم وتوطيد شرعيَّتِهم باسْتغلالِ رمزيَّة الخِلافة جهدَ مُستطاعِهم وقدر إمكانِهم[٢]. وصاحَبَ ذلك بل سبقه ـ وربَّما عضَّده أيضًا ـ انقسامٌ عقدي وتفرُّقٌ فكري ساده تنازعٌ حادٌّ وتطاحنٌ شديدٌ بين أصحاب المقالات والمذاهبِ المختلفةِ[٣]، ممَّا صوَّره تصويرًا دقيقًا الأشعريُّ في كتاب «المقالات» والملطيُّ في كتاب «التّنبيه»[٤].

وقد أدَّى ذلك التَّفرُّقُ والتَّنازعُ إلى حالةٍ من الاسْتقْطَابِ وخاصَّةً في تقرير مسائل الاعتقادِ، اسْتقْطَابًا بلغ مداهُ ما بين نهجٍ تأويليٍّ جانحٍ أسرفَ في

(١) المرجع نفسه ١٥: ٣٤٠.

(٢) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: فوقية حسين محمود ١: ٢٠. وانظر ما ذكره الطبري من أحداث تنم عن ذلك، خاصّة في الجزءين التاسع والعاشر من تاريخه؛ الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ـ دار المعارف بمصر، ١٩٦٩م.

(٣) المرجع نفسه ٢٠ـ٢٧. وقارن بذلك: غرابة: أبو الحسن الأشعري، ١١ـ ٥٩؛ الفيومي: شيخ أهل السنة والجماعة أبو الحسن الأشعري، ١١ـ ٤٩.

(٤) الأشعري، الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل: مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت ـ المكتبة العصرية، ١٤١١ هـ/ ١٩٩٠م؛ الملطي، أبو الحسين محمد بن أحمد: كتاب التنبيه والرّدّ على أهل الأهواء والبدع، تحقيق: ديد رينغ، بيروت ـ منشورات المعهد الألماني للأبحاث، ٢٠٠٩م.

التَّعويلِ على العقْلِ والرُّكُونِ إلى أحكامِه والاعْتدادِ بمقولاتِه ، وكان المُعْتَزلةُ هُمْ دُعاته وحاملي رايته ، ونهجٍ ظاهريٍّ جامد أوغلَ في التَّمسُّكِ بحرفيَّةِ النُّصُوصِ وظواهِرِها وكان حُداتُه والمتولُّون له مَنِ انتسبوا إلى مذهب السَّلف من الحنابلةِ ومَنْ نحا نحوهم من أصحاب الحديث من سمُّوا بالحَشَويَّةِ . وما بين النَّهجين مواقفُ تتفاوت قُربًا وبُعدًا من هذا الطَّرفِ أو ذاك . ورُبَّما كانت مسألةُ «خلقِ القُرآنِ» وما اتَّصل بها أو انبنى عليها من قولٍ في صفةِ الكَلامِ وغيرها من الصِّفاتِ ، أكبرَ مظهرٍ تجسَّدتْ فيه تلك الحالةُ من الاسْتقْطَابِ والتَّدابرِ(١) .

٢ ـ في سبيل التَّأليف والتَّركيب

ليس من شكٍّ في أنَّ ذلك الانقسامَ كانت له آثارٌ ومظاهرُ على مُستوى الواقع في سلوكِ الأفراد والمجموعات وعلاقاتهم ممَّا يمكنُ عدُّه حَالة من التَّترس أو « التَّمترس » ينغلقُ فيها كلُّ فريقٍ أو مذهبٍ على مقرراتِه ويسدُّ كلَّ منافذ التَّواصُلِ مع مُخالِفِيه ، وإنْ فُتحتْ تلكُم المنافذُ فإنَّما تُفتح من أجلِ دعاية كلِّ فريقٍ لما هو عليه بوصفه هو الحقُّ الذي لا مَندوحةَ من الخضوعِ إليه ، وما سواه إنَّما هو الباطلُ الذي لا نجاةَ بالبقاء عليه . وليس من شكٍّ أيضًا في أنَّ مثل هذا الوضع لم يكن الأشعريُّ ولا غيره مِمَّنْ يهمُّهم حالُ الأُمَّة ويشغلهم مستقبلُ جامعتِها الإسْلاميَّة ليستريحَ إليه ؛ فطريقةُ المعتزلة وما رامُوه من تأويل بلغ حدَّ التَّعطيل قد تُؤدي إلى التَّشرذُمِ والدَّمارِ ، وطريقة الظَّاهريَّة والحَشَويَّة وما أسْرفوا به من حرفيَّة وُرِّطوا بها في التَّشبيهِ قد تُؤدي

(١) فهمي جدعان : المحنة : بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام ، عمان/ الأردن ـ دار الشروق للنشر والتوزيع، ١٩٨٩م، ١٩ـ ٢٠. هذا بالطبع إلى ما كان من وجود كبير لأصحاب الديانات والنِّحل الأخرى غير الإسلام بفرقها المختلفة وما كانوا يوردونه على المسلمين من اعتراضاتٍ وانتقاداتٍ تمسُّ فروعَ الإسْلامِ كما تمسُّ أصوله. المرجع نفسه ٢١-٢٣.

إلى الجمود والانهيار. وحرصًا على الملّةِ وإشفاقًا على الأُمّةِ، انبرى الأشْعريُّ بحثًا عن سبيلٍ يزولُ بها البيْنُ، ونهجٍ يرتفعُ به الشِّقاقُ، و« مذهب وسط يوحِّد القلوبَ ويعيد الوحدةَ إلى الصفوف مع احترام النَّصِّ والعقْلِ معًا »[1]، فيكون الإصْلاحُ بين الفريقين « بإرجاعهما عن تطرُّفِهما إلى الوسطِ العدلِ »[2].

ولم يكن هناك من طريقٍ لبلوغِ ذلك المقصد الكبير إلّا السّعيُ لإرساء قواعد تُيَسِّرُ التّواصُلَ والتّحاورَ والتّفاهم، فيتحرَّر الجميعُ من آصارِ التّقليد، وتنفتح الأذهانُ والقلوب على بصائِر الوحي الهادي المسدِّدِ ونوافحِ العقْلِ المهتدي المسدَّدِ، فلا يُضرب هذا بذاك ولا يُستغنى بذاك عن هذا. وإنّما هو نهجٌ عدلٌ: يتلازم فيه الوحيُ والعقْلُ، ويتساند فيه النَّظرُ والسَّمعُ، ويتعاضدُ فيه التّأويلُ والتّسليمُ، وتتكاملُ فيه وتتضافرُ منافذُ الفهْمِ ومسالكُ الإدراك ومداركُ العلم ومصادرُ المعرفة. وكأنّما أدرك الأشْعريُّ ـ بعد نظرٍ عميقٍ في مناشئِ الاختلافِ بين المذاهب والفرق التي قامتْ في مجتمع المسلمين وفي عوامل تَشعُّبِ الآراءِ وأسبابِ استفحالِ الشِّقاقِ والنِّزاعِ بين أتْباعِها ـ أنَّ أنسبَ المداخلِ إلى ذلك إنّما هو أوّلًا أنْ يحصلَ التّواضعُ بين المختلفين على أنّه مهما كان من أمرِ صيرورتهم « فِرقًا مُتباينين وأحزابًا مُتشتّتين »، فإنَّ هناك إطارًا واحدًا « يجمعُهم ويشتملُ عليهم » هو الإسلامُ[3].

(١) غرابة: أبو الحسن الأشعري ٦٦.

(٢) من كلام الشيخ محمد زاهد الكوثري في تقديمه لكتاب ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ١٥ (نشرة القدسي). وانظر كذلك: مقدمات الإمام الكوثري، دمشق/ بيروت ـ دار الثريا، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، ٤٤. وقارن بما في:

Louis Gardet & M. Anawati, *Introduction à la Théologie Musulmane*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1981, pp. 54-55.

(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ١: ٣٤.

فإذا سلّموا بذلك واطمأنوا إليه ـ وهو ما يجبُ عليهم بحكمِ انتسابِهم للإسْلامِ ـ اقتضاهم الواجبُ التزامَ الدِّقة في وصْفِ المذاهب ونقلِ المقالاتِ، والإنْصافَ في التَّمييزِ بينها، والعدلَ في الحُكم عليها. ذلك أنَّ من الآفاتِ التي أدَّتْ بالمسلمين إلى ما صاروا إليه الضَّعفَ في هذه الخِصَالِ المنْهجيَّةِ والخُلُقيَّةِ في حياتِهم غَفلةً أو عن هوى، وهو ما أعرب عنه الأشعريُّ بقوله: «ورأيتُ النَّاسَ في حكايةِ ما يحكُون من ذكْرِ المقالاتِ، ويصنِّفُون في النِّحلِ والدِّياناتِ، من بين مُقَصِّرٍ فيما يحكيه، وغالطٍ فيما يذكره من قول مخالفيه، ومن بين معتمدِ الكذب في الحكايةِ إرادةَ التَّشنيعِ على مَنْ يُخالفُه، ومن تاركٍ للتَّقصي في روايته لما يرويه من اختلاف المختلفين، ومن بين مَنْ يُضيفُ إلى قولِ مُخالِفيه ما يظنُّ أنَّ الحُجَّةَ تلزمهم به. وليس هذا سبيلَ الرَّبَّانيِّين، ولا سبيلَ الفُطناء المُميزين»[1]. وهي الخصالُ ذاتها التي يُعبَّر عنها تعبيرًا جامعًا في عُرْفنا الحاضر بالموضوعيَّةِ والنَّزاهةِ، وهي ممَّا لا بُدَّ منه لكلِّ طالبٍ أو مُسْتشْكلٍ أو معترضٍ، طالما كان توخِّي الحقِّ هو غاية الجميع.

وبقطع النَّظر عمَّا إذا كان الأشْعريُّ فيما ألَّف من كتبٍ ورسائلَ قد فعل ذلك من مُنطلقِ الجَدَلِ مع مُخالِفيه والرَّدِّ عليهم أو من مُنطلقِ الدَّعوةِ والدِّعايةِ لما كان يؤمنُ به، وبصرفِ النَّظرِ أيضًا عن كون بعض رسائِله موجَّهًا إلى أفرادٍ أو مجموعاتٍ معينين أو غير معينين، فإنَّ ذلك كُلَّه لا يعدو كونه أسبابًا ومناسباتٍ أتاحتْ له أنْ يُعبِّر عمَّا كان يعتملُ في نفسِه من رُؤى وينضج في عقلِهِ من أفكارٍ وآراء في مواجهةِ الأوضاعِ الفكريَّة والعقديَّة والاجتماعيَّة وحتَّى السِّياسيَّة التي كانت سائدة في عصره، كما لا يعدو

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين ٣٣.

كونَه حوافزَ له لأنْ يصوغَ ما كان يراه حلولًا مناسبة لما كانت تموجُ به تلك الأوضاع من تحديَاتٍ وتثيره من مُشكلاتٍ تمسُّ وحدةَ المسلمين في عقيدتِهم ومرجعيَّة حياتهم.

وهذا هو الموقفُ ذاتُه ـ أو قريبٌ منه ـ الذي وقفه الشَّافعيُّ يوم أنْ نهضَ لردمِ ـ أو على الأقل تضييق ـ الفجْوة التي كانت تشقُّ المسلمين في خصوصِ مدارك أحكام الشَّريعة ومناهج الاجْتهادِ فيها، كما سبق أن ذكرنا. وربَّما كان هذا المسْلكُ الذي اتَّبعه الأشْعريُّ والمقصد الذي توخَّاه في التَّأليفِ بين مذاهب مُتدابرةٍ وتيَّاراتٍ مُتنازعةٍ هو الذي مكَّنه من أنْ يمدَّ علمَ الكلامِ ودرسَ العقائد الإسْلاميَّة بمُنطلقَاتٍ وآفاقٍ جديدة للتَّطورِ مادة ومنْهجًا[1]. ولكنَّ مسْلكَ الأشعريِّ التَّأليفيَّ هذا كان ـ فيما نحسب ـ أكثرَ حرجًا وأدعى للإشْفاقِ من موقف الشَّافعيِّ، فقد كانت الأوضاعُ في عهده أكثر تعقيدًا، والاستقطاب أشدَّ حِدَّة، والخرقُ أكثر اتِّساعًا.

إلَّا أنَّ بعض الباحثين المحدثين قد رأوا أو تراءى لهم ـ كما ذكرنا في حاشية سابقة ـ أنَّ الأشعريَّ يطالعُنا بصورتين مُتقابلتين أو مُتعارضتين: الأولى صورة الأشعريِّ ذي النَّزعة الظَّاهريَّة الجامدة والمنتسب إلى الإمام أحمد بن حنبل وأهلِ الحديثِ، والحريص على التَّقيد بفهْم النُّصُوصِ حسبَ ظواهرِها دون تأويل، وهي الصُّورة التي يعكسها ـ في نظرِهم ـ كتاب «الإبانة». أمَّا الثَّانيةُ فهي صورةٌ رسمها له أتباعُه من بعد ـ ومنهم الجويني ـ وفيها يقابلُنا الأشْعريُّ لا مجرَّدَ تابعٍ لابن حنبل، وإنَّما بوصفِه صاحبَ نهج عقليٍّ خاصٍّ

(١) قارن في هذا:

C. Walter-Klein: *Abu'l - Hasan 'Ali ibn Ismail al-As'ari's: al-Ibanah 'An Usul al-Diyanah*: (Elucidation of Islam's Foundation), Translation with Introduction and Notes, New Haven, Connecticut: American Oriental Society, 1940, p. 25.

يرومُ التَّوفيقَ أو التَّأليف بين طرفين مُتقابلين في أمهات المسائل العقديَّة على نحوٍ وسطٍ يتجنَّبُ إفراطَ المعْتزلةِ وتفريطَ الحَشْويَّة(١). وهذا الاستنتاجُ أو الحكمُ خطأٌ وقع فيه أصحابُه بسببِ اقتصارِهم على كتاب «الإبانة»، وعدم اطلاعهم على مؤلَّفات الأشْعريِّ الأُخرى أو تجاهلهم إيَّاها، ومنها «اللُّمع» و«رسالة الحثِّ على البحثِ»(٢)، وكذلك عدم اطِّلاعهم على ما سطره ابنُ فُورَك في كتاب «المجرَّد» الذي سبق الكلام عليه. وفضلًا عن ذلك، فإنَّ أصحابَ هذا التَّقدير وقعوا في خطأٍ منهجيٍّ وعلميٍّ آخر، وهو عدمُ أخذهم بعين الاعتبار للسِّياقِ الذي جرى فيه تأليفُ كتاب «الإبانة» كما نتبينه مما جرى بين الأشْعريِّ والبربهاريِّ شيخ الحنابلة في بغداد، الأمرُ الذي يعني أنَّ هذا الكتاب إنَّما صُنِّف في بداية تحوُّلِ صاحبه عن الاعْتزالِ. فكان ذلك منه على سبيلِ التَّقرُّبِ إلى مَنْ كانت لهم السَّطوةُ في عاصمة الخلافة واستنزال طائرهم، بإعلان أنَّه سائرٌ في اعتقاده على نهجِ الإمام أحمد بن حنبل(٣).

---

(١) انظر في ذلك مثلًا: Gardet et Anawati. *Introduction à la théologie Musulmane*. pp. 56-57.

(٢) انظر: غرابة: أبو الحسن الأشعري ١٣١-١٣٣.

- Frank. "Al-Ash'ari's Conception of the Nature and Role of Speculative Theology", in *Proceedings of the VI th Congress of Arabic and Islamic Studies* (Stockholm, 1972), p. 148 (note no. 2).

وقد نشرت هذه الدراسة بوصفها رقم ٨ في كتابه السابق الذكر: Early Islamic Theology: *The Mu'tazilites and al-Ash'ari.*

(٣) قارن ما ذكرناه بغرابة: أبو الحسن الأشعري ٧٣-٧٤. ومن المناسب أن نسوق ما قرره الدكتور غرابة تفسيرًا لما حسبه هؤلاء الكتاب صورتين متعارضتين للأشعري حيث قال: «وللإجابة على [كذا، والصواب «عن»] ذلك نقول: إنَّ الصُّورتين للأشعري، وهما لا تعارض بينهما؛ فإن كون الأشعري من أتباع الإمام أحمد بن حنبل ﷺ وكونه يحاول جاهدًا إثباتَ الوجه واليدين إلى غير ذلك، مع رده على المعتزلة والجهميَّة في محاولتهم صرف هذه الألفاظ عن معانيها الظاهرة، لا يعني أن أحمد بن حنبل كان مشبِّهًا أو مجسِّمًا، وكذلك الأشعري حتى يتنافر مع الصُّورة العقليَّة الأخرى لمذهبه. فإنَّ أحمد بن حنبل وكذلك =

وإذ ليس من غرض هذا البحثِ الغوصُ في تفاصيل القضايا الكلاميّة التي تناولها الأشْعريُّ في مختلفِ مُصنفاتِه تصْحيحًا وتفْريعًا أو نقضًا وإبرامًا، فإنّه لا بُدَّ من الإشَارةِ إلى أنَّ أفكارَه وآراءه ومواقفه التي بثها وشرحها في تلك المصنَّفاتِ تنضوي جميعًا في إطارٍ منهجيٍّ وناظمٍ معرفيٍّ مُوحّدٍ، وإنّما يتفاوت الإعرابُ عن عناصر ذلك الإطار ومعالم ذلك النّاظم وضوحًا وخفاءً حسب السِّياق الذي كُتب فيه كلٌّ واحد من تلك المصنَّفاتِ. وليس الاخْتلافُ الذي قد يلفيه البّاحثُ في بعض كتبِ الأشْعريِّ ـ تفاوتًا في ترتيب مسائِلها وتَكرارًا في سرد مادتها واخْتلافًا في نظمِ حُجّتها ـ بدليلٍ على عدم إحسانه التّأليف، كما حسب بعضُ الكُتّاب[١]. بل نرجّحُ أنَّ ذلك أمرٌ قد

= الأشعري لم يقل بأن لله وجهًا ماديًا ويدًا محسوسة، ولكنهما يقرران في صراحة الإيمانَ بهذه الألفاظ وتلك الصفات مع التفويض في مدلولها وتنزيه الله عن الصورة الحسية تنزيهًا قاطعًا. وعلى ذلك فالصورتان عقليتان لا شك، ولذلك كان الأشعري دائمًا يكرر قوله: له وجه وله يد بلا كيف، ومعنى ذلك نفيُ الحسية قطعًا. وكل ما هنالك أن الأشعري في مبدأ تحوله ـ كما قلت ـ لجأ إلى رأي السّلف، فكان أقرب إلى الإمام أحمد والسّلفيين من أمثاله، وحين استعاد توازنه الفكري، وربما حين شاهد مبالغةَ الحنابلة في التشبيه بعد موت الإمام أحمد، وذلك بالإيمان بالنص على ظاهره من غير تفويض ولا تنزيه، رأى أن يكون صريحًا أكثر في تحديد مذهبه العقلي على عادة المتكلمين. ولعل هذا هو السبب الذي حدا بابن حزم الظاهري إلى كراهته، كما حدا بالحنابلة المشبّهة إلى أن يلعنوا أتباعه. فإن الأشعري لم يترك عقيدة الإمام أحمد في التنزيه، ولكن أتباعه هم الذين تركوها، فحصل الخلاف بينهم وبينه». المرجع نفسه، ٧٤ـ٧٥. وانظر ما قاله في مقدمته لكتاب: «اللُّمع» في: الأشعري، الإمام أبو الحسن: كتاب اللُّمع في الرَّدّ على أهل الزيغ والبدع، تحقيق: حمودة غرابة، القاهرة ـ مطبعة مصر، ١٩٥٥م، ٤ـ٨. وقارن بما جاء في: أحمد محمود صبحي: في علم الكلام: دراسة فلسفيّة لآراء الفرق الإسلاميّة في أصول الدين، بيروت ـ دار النهضة العربية، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ٢:٥٦ـ٥٧.

(١) Gardet et Anawati. Introduction à la Théologie Musulmane. pp. 147. وقد سبق إلى هذا الحكم المستشرق الألماني هيلموت ريتر Helmut Ritter في مقدمة نشرته لكتاب «مقالات الإسلاميين»، معتمدًا في ذلك على رواية أوردها ابنُ عساكر مفادها أن الأشعري «لم يكن =

اقتضته مناسباتُ التَّأليف وأغراضه، وطبيعةُ القضايا التي يتم تناولها، ومستوياتُ أفهام المخاطَبينَ ومراتبُ إدراكِهم، وذلك أمرٌ يخرجُ عن مقامِنا هذا الخوضُ فيه، ولا يعزبُ عن فطنةِ القارئ الحصيفِ التّنبهُ إليه.

ولنتابع تبيُّنَ مسعى أبي الحسن في تمهيدِ أُصُولِ الحوار وإرساءِ قواعد المراجعةِ والنَّقدِ، تَفْرِيعًا عن الإطار المنْهجيّ والخُلُقيّ الذي مرَّ ذكرُه مُسْتخلَصًا من النَّصِّ الذي صُدِّر به كتابُ «المقالات». إنَّ الميل مع الهوى وتقليد الرُّؤساء رُكُونًا إلى سابق رأي وعكوفًا على معتادِ قولٍ - كما يؤكِّد الأشْعريُّ - هو الذي يُودِي بأصحابه فيوقعَهم في مخالفةِ البراهين، والإعراضِ عن الأدلَّةِ، وارتكاب المحالاتِ الشَّرعية والعقليَّة، وحمل النُّصُوص على غير محاملها الصَّحيحة، الأمر الذي ساق له أمثلةً مما انجر إليه عددٌ من أصحابه السَّابقين من المُعْتَزِلَةِ[1].

فالتَّقليدُ والميلُ مع الهوى يمنعان عقلَ الإنْسانِ من مُراجعةِ ما اسْتقرَّ عليه من مذهبٍ، وإعادة النَّظرِ فيما تقرَّر لديه من حُجَّةٍ، وتقويم ما عهده من رأي، كما يحجبانه عن أنْ ينفتح على ما لدى غيره: سماعًا لقوله، أو نظرًا في مذهبه، وتَفهُّمًا لحُجَّتِه، واعْترافًا بما قد يكونُ عليه من حقٍّ وصوابٍ.

= من أهل التصنيف، وكان إذا أخذ القلمَ يكتب ربما ينقطع»، وذلك على عكس أستاذه أبي علي الجُبّائي الذي قبل عنه: إنه كان «صاحبَ تصنيف وقلم، إذا صنف يأتي بما أراد مستقصى». ابن عساكر: تبيين كذب المفتري، ٩١ (نشرة القدسي)، و٩٨ (نشرة حجازي). وقد ساير عبد الرحمن بدوي هذا الرأي مسوِّغًا إيّاه بالتساؤل الآتي تعقيبًا على كلام طويل لميشيل آلار في هذا الشأن: «ثمّ من قال إنّ الأشعريَّ كان محكَمَ التأليف مرتَّب التنظيم بحيث لا نفترض في تأليفه تكرُّرًا أو اضطرابًا، خُصُوصًا وهو يتناول موضوعًا متشعِّبًا وهو اختلاف المسلمين في مسائل الكلام؟» بدوي: مذاهب الإسلاميين ٥٢٦. وانظر كلام آلار موضوع التعليق في: Le Problème, pp. 61-72.

(١) انظر غرابة: مقدمة كتاب اللُّمع ٦-٧.

وبعبارة أُخرى، إنَّ التَّقليدَ والميلَ مع الهوى يُوقعان صاحبَهما في مأزقين اثنين، وهما الاستمرارُ على ما هو عليه من خطأٍ وباطلٍ من جِهةٍ، والانْحِجابُ عمَّا عليه غيرُه من صوابٍ وحقٍّ من جهةٍ أُخرى. ورحم الله مَنْ قال: «رأيي صوابٌ يحتملُ الخطأ، ورأيُ غيري خطأ يحتملُ الصَّواب»[١].

ولئن كان هذا الذي قرّره الأشعريُّ بشأنِ ما يؤدِّي إليه التَّقليدُ والميلُ مع الهوى، قد جاء الكلام فيه على المعْتزلَة تخصيصًا، وذلك بين يدي تقريره لأُصولِ عقَائدِ السَّلفِ في كتاب «الإبانة» الذي سبق أنْ أبرزنا السِّياقَ العامَّ والخاصَّ الذي الذي جرى فيه تصنيفُه «كما أمكننا الوقوفُ عليه في حكاية البربهاريِّ وما ذكره ابن الجوزي»، إلَّا أنَّ مُقتضاه ينتهضُ أصْلًا عامًّا يشملُ الجميع بمن فيهم الذين توجَّه إليهم بالكِتابِ المذكور. فلا مجالَ للحوارِ بين المختلفين ولا إمكانَ للمُراجعةِ والنَّقد والتَّقويم ما لم تنْخلع العُقُولُ من ربقة التَّقليد، كما «انخلع» عقلُ الأشْعريُّ نفسه ممَّا سبق أنْ أُشْرِبه من مقالاتِ كِبار شيوخه من المُعْتزلَةِ، وما لم تتحرَّرِ القُلوبُ من إصرِ الهوى، فيحكي المرءُ مقالاتِ الآخرين دون تقصير، ويعرض آراءَ المخالفين بما ينبغي من التَّقصِّي دون تحريف، ولا يتزيَّد على أقوالِ الخُصُومِ لإلزامِهم بما لم يقولوه.

إنَّ هذا النَّهجَ هو ما اجتهدَ الأشْعريُّ في السَّيرِ عليه وهو يعرضُ ـ في «مقالات الإسْلاميِّين واختلاف المُصلِّين» ـ ما نجم بين المسلمين من

(١) يُنسب هذا الكلام عادة للشَّافعي، ولكن لم نتمكن من الوقوف على مصدر نقله ابتداء. وهناك ما يؤيده حيث نقل عنه أنه قال: «ما ناظرتُ أحدًا إلا قلت: اللهم أجْرِ الحقَّ على قلبه ولسانه، فإن كان الحقُّ معي اتَّبعني، وإن كان الحق معه اتَّبعته»؛ الصنعاني، محمد بن إسماعيل: إرشاد النُّقَّاد إلى تيسير الاجتهاد، تحقيق: صلاح الدين مقبول أحمد، الكويت ـ الدار السَّلفية ١٤٠٥هـ ١٤.

مذاهب في العقيدة وما تقرَّر لدى كُلّ فريقٍ من آراءٍ ومقولاتٍ بقدْرٍ عَالٍ من النَّزاهةِ والأمانة(١)، قلَّما يجد الباحثُ مثلَه في مصنَّفاتِ كثيرٍ من مؤرِّخي الفِرَق الذين جاؤوا من بعده، بما فيهم بعضُ من انتسب إليه(٢). وحين يُؤكِّدُ الأشعريُّ أنَّ غرضَه هو تقريرُ ما كان عليه السَّلف من «أهلِ الحقِّ والسُّنَّة» من عقائد في مقابل مَنْ خالفهم من فرقِ المسلمين «كالمُرجئة والمُعْتَزلَة والجهْميَّة» أو غيرهم من نِحَلٍ «كأهلِ الكِتابِ والبراهمةِ والمجُوسِ»(٣)، فإنَّ ذلك عنده لا يكونُ بمجرَّدِ التَّقليد وإنَّما باتِّباع مَسالك في الاسْتدلالِ وانتهاجِ طَرائقَ في الاحْتجاجِ تحترمُ ما جُبل عليه الإنسانُ من ذكاءِ الفطرةِ وتطلب البُرهان، بحيثُ لا يملك أيُّ عاقلٍ غير مغلوبٍ على عقْلِه إلَّا التَّسْليمَ لها والنُّزولَ عند مُقتضياتِها. ولذلك تحتوي مقدمةُ «رسالة إلى أهلِ الثَّغرِ» ـ التي ذكر فيها لسائليه «جُملًا من الأُصُولِ مقرونةً بأطرافٍ من الحِجَاجِ»(٤) ـ على وجوهٍ من الاسْتدلالِ والحِجَاجِ العقليِّ الذي يستمدُّ

---

(١) Gardet et Anawati. Introduction à la Théologie Musulmane, pp. 147؛ الفيرمي: شيخ أهل السنة والجماعة الإمام أبو الحسن الأشعري ٣٦٥.

(٢) كما هو الحال مع عبد القاهر البغدادي في كتابه «الفرق بين الفرق» الذي تتخلله نزعةٌ واضحة من التعصُّب الممزوج بالسَّب والسُّخرية والشَّماتة إزاء الخصوم والمخالفين حتَّى فيما لا يدخل في كسبهم وإرادتهم، كقوله في بعض المعتزلة من أتباع عمرو بن عبيد: «هؤلاء أتباع عمرو بن عبيد بن باب... وكان جده من سبي كابل، وما ظهرت البدعُ والضلالات في الأديان إلَّا من أبناء السَّبايا!» وقوله في الجاحظ: «هؤلاء [يعني الجاحظيَّة] أتباع عمرو بن بحر الجاحظ، وهم الذين اغتروا بحسن بيان الجاحظ في كتبه التي لها ترجمة تروق بلا معنى واسم يهول، ولو عرفوا جهالاته في ضلالاته لاستغفروا الله تعالى من تسميتهم إياه إنسانًا، فضلًا عن أن ينسبوا إليه إحسانًا!» عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي: الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، صيدا؛ بيروت: ـ المكتبة العصرية، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م، ١٢٠ـ ١٧٥.

(٣) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة ٢، ٢٠؛ الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر، ٣٢ـ ٣٤.

(٤) الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر ٣٣. يبدو أن القيمة العلمية والأهمية المنهجية للمقدمة =

مادتّه ويصوغُ بيانه في دحْضِ الباطلِ وبيان فسادِ أقوالِ المُبطلينَ وإثباتِ الحقِّ ورفع أعْلَامه من آياتِ الكونِ النَّاطقة في الإنْسَانِ وما حوله، فضْلًا عمَّا ينطوي عليه الكِتابُ من الآياتِ البَاهرةِ والحججِ البالغةِ[1].

وكأنَّما أدركَ الأشْعريُّ عدمَ كفايةِ ما أودعه في مقدمةِ هذا الرِّسالةِ وما ساقه في ثنايا كتاب «اللُّمع» من أدلَّةٍ على «صحةِ الحِجَاجِ والنَّظرِ»، حيثُ «إنَّ الله تعالى حكم في الشيء بحُكمِ مثله، وجعل سبيلَ النَّظير ومجراه مجرى نظيره»[2]، فاسْتشْعرَ ضرورةَ إفراد هذا الجانب بمزيدِ بيانٍ وتأكيدٍ، فصنَّف من أجلِ ذلك «كتاب الحَثِّ على البحثِ» ليكفكفَ من غلواءِ «طائفة من النَّاسِ جعلوا الجهلَ رأسَ مالهم، وثقُلَ عليهم النَّظرُ والبحثُ في الدِّينِ، ومالوا إلى التَّقليد، وطعنوا على مَنْ فتَّش عن أُصُولِ الدِّين ونسبوه إلى الضَّلالِ، فزعموا أنَّ الكَلامَ في الجسْمِ والعرضِ والسُّكونِ والألوانِ والأكْوانِ والجُزءِ والطَّفْرةِ وصِفَاتِ البَاري تَعَالى ـ بدعةٌ وضَلالةٌ»[3].

= الطويلة التي مهَّد بها الأشعريُّ لتقرير الواحد والخمسين إجماعًا أو أصلًا لأهل السنة والجماعة مما فات بعضَ الدارسين لـ«رسالة الثغر»، إذ لَم يروا فيها إلا كونَها «تجلي الموقفَ السّلفي لأبي الحسن الأشعريّ» كما قرر الجليند، أو كونها كتابًا «جامعًا لعقيدة السّلف، متطرقًا لمعظم ما كان عليه الصدرُ الأول»، كما قال غيره. الأشعري: أصول عقيدة أهل السنة والجماعة المسماة برسالة إلى أهل الثغر، تحقيق: محمد السيد الجليند، ٢٤؛ رسالة إلى أهل الثغر، تحقيق: عبد الله شاكر محمد الجنيدي، المدينة المنورة ـ مكتبة العلوم والحكم/ بيروت ـ مؤسسة علوم القرآن، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م، ١١٠.

(١) الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر، ٣٥ـ٤٤ (نشرة الجَلَيند)؛ وكذلك: اللُّمع في الرّد على أهل الزيغ والبدع، (وفي آخره رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام)، تحقيق: محمد أمين الضناوي، بيروت ـ دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م ١٥ـ١٨.

(٢) الأشعري: اللُّمع في الرّد على أهل الزيغ والبدع ١٧.

(٣) الأشعري: رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ٨٩ (تحقيق: الضّناوي دون ذكر للمخطوط الذي اعتمد عليه، والراجح ـ بل الواضح ـ أنه اعتمد على نشرة حيدر آباد الآتي ذكرها). هذا وعلى الرغم من اشتهار هذه الرسالة عند أغلب الذين كتبوا عن الأشعري =

وليس بعيدًا أنَّ هؤلاء الذين وصفهم الأشْعريُّ بهذا الوصف الذي لا يخلو من سُخريةٍ، هم أنفسُهم أصحابُ الحديث والمنتسبون للإمام أحمد، الذين حاول أبو الحسن التَّقرُّبَ منهم، وعلى رأسهم أبو محمَّد البربهاريُّ الذي سبق أنْ ذكرنا حكايته معه. فقد صنَّف هذا الأخير رسالةً بعنوان «شرح كتاب السُّنَّة»، قرَّر فيها «أنَّ الدِّينَ إنَّما هو التَّقليدُ، والتَّقليدُ لأصحابِ رسول الله ﷺ. ومن قال: لفظُه بالقُرآنِ مخلوقٌ فهو جَهْميٌّ، ومن سَكَتَ ولم يقلْ مخلوقٌ ولا غير مخلوقٍ فهو جهْميٌّ»، و«أنَّه ليس في السُّنَّةِ قياسٌ، ولا تُضرب لها الأمثال»، وأنَّ «الكلام في الربِّ تعالى محدثٌ، وهو بدعةٌ وضلالةٌ»، وأنَّه «لم تكن زندقة ولا كفرٌ، ولا شكوكٌ ولا بدعةٌ، ولا ضلالةٌ، ولا حيرةٌ في الدِّين إلَّا من الكَلامِ وأهْلِ الكَلامِ»، ليخْلُصَ إلى النَّصيحةِ الأسَاسيَّة الآتية حيثُ يقول: «وإذا أردتَ الاسْتقامةَ على الحقِّ وطريقِ أهل السُّنَّة قَبْلك، فاحْذرِ الكَلامَ وأصْحابَ الكَلام، والجدالَ والمِراءَ، والقِياسَ، والمناظرةَ في الدِّين، فإنَّ اسْتماعَك منهم - وإنْ لم تقبل منهم -

= بالاسم الذي أثبتناه في هذه الحاشية، إلا أننا نميل إلى ما انتهى إليه في تحقيقها الباحثُ الأمريكي الألمعي ريتشارد فرانك من ترجيح تسميتها بكتاب «الحث على البحث»، اعتمادًا على عدد من المخطوطات، وعلى ما جاء في كتاب «الغنية في الكلام»، لأبي القاسم سلمان بن ناصر النيسابوري الأنصاري (المتوفى سنة ٥١٢هـ/ ١١١٨م)، فضلًا عن طبعتها الأولى الصادرة عام ١٣٤٤هـ عن دائرة المعارف النظامية بحيدرآباد الدكن بالهند. راجع لمزيد من التفاصيل في هذا دراسته النقدية والتحليلية الوافية لهذه الرسالة في:

Frank, Richard. Al-Ash'ari's *Kitab Al-Hathth 'Ala Al-Bahth*, in Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire 18 (1988), pp. 83-94.

وقد أعيد نشرُ هذه الدراسة مع الترجمة الإنجليزية للرسالة جنبًا إلى جنب مع الأصل العربي في كتابه سالف الذكر: *Early Islamic Theology:* The Mu'tazilites and al-Ash'ari. وانظر ما أوردناه من كلام الأشعري في المرجع نفسه، ١٣٥. هذا ونحن نعتمد في النقل من هذه الرسالة على نشرة فرانك، مع الإحالة على ما يقابلها من نشرة الضناوي لكونها متاحةً لأكثر القراء.

يقدحُ الشَّكَّ في القلبِ، وكفى به قبولًا فتهلك، وما كانت قطُّ زندقةٌ ولا بدْعَة ولا هوى ولا ضلالة إلّا من الكَلامِ»[١].

وقد اعترض هؤلاء المقلِّدةُ على سلوك طريق النَّظرِ والبحثِ في أُصُولِ الدِّين والخوض في الكلام على المسائلِ المذْكُورة ونسبوا مَنْ فعل ذلك إلى البدعة والضَّلال، بناءً على اعتبارين رئيسين: الأوَّل أنَّ ذلك لو كان «هدًى ورشدًا لتكلَّم فيه النَّبيُّ عليه السلام وخُلفاؤه وأصحابُه». والثَّاني أنَّ «النَّبيَّ لم يمتْ حتى تكلَّم في كلِّ ما يحتاجُ إليه في أمور الدِّين وبيَّنه بيانًا شافيًا ولم يترك لأحدٍ من بعدِه مقالًا فيما للمسلمين إليه حاجة من أمور دينهم». وتُرتِّبُ الطَّائفةُ المذْكُورة على هاتين المقدمتين النَّتيجةَ الآتية: بما أنَّه لم يُروَ عن الرَّسولِ ـ عليه السلام ـ الكلامُ في شيء من تلك الأمورِ، فإنَّ هذا يُفيدنا عِلمًا بأنَّ «الكلام فيه بدعةٌ والبحثَ عنه ضلالةٌ؛ لأنَّه لو كان فيه خيرٌ لما فات النَّبيَّ ﷺ وأصحابه ولتكلَّموا فيه». وتفسير ذلك عندهم أنَّه لا يخلو من احتمالين: إمَّا أنَّ النَّبيَّ ﷺ وأصحابه عَلِمُوا تِلكَ الأشياء فسكتوا عنها، أو لم يَعلَمُوها. فإنْ كانوا علموها ولم يتكلَّموا فيها، فإنه يَسَعُ مَنْ جاء بعدهم من المسلمين السُّكوتُ عنها وتركُ الخوض فيها. وإنْ كانوا لم يعْلموها، فإنَّه يسعُ غيرَهم أيضًا الجهلُ بها؛ إذ لو كانت من الدِّين لم يجهلوها. وكيْفَما كان الحال، و«على كلا الوجهين: الكلامُ فيه بدعةٌ والخوضُ فيه ضلالةٌ». تلك هي جملة ما تمسَّك به أولئك المقلِّدة «في ترك النَّظرِ في الأُصُولِ»[٢].

---

(١) انظر نصَّ الرّسالة المذكورة كما أورده الفراء: طبقات الحنابلة ٣:٣٨-٧٦. هذا ويجدر التنبيه إلى أن هناك مَن شكك في نسبة هذه الرسالة للبربهاري من منطلق سياسي واضح بناءً على ما فيها من تقريرات تدعو إلى طاعة الحكام وعدم معارضتهم. وقد اطلعت في هذا الصدد على كتاب نُشر على الشبكة الإلكترونية الدولية بعنوان «فتح الباري نسبة كتاب شرح السُّنة للبربهاري» لكاتب سمّى نفسه «ليث مكة».

(٢) الأشعري: الحثُّ على البحث ١٣٥-١٣٦؛ رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ٩٠.

والجوابُ عن هذه الاعتراضات ـ كما يقرِّر أبو الحسن ـ يكون من ثلاثة أوجه: أوَّلها ـ وهو جواب جدليٌّ ـ أن يُقلَبَ الأمرُ عليهم بأنَّه ما دام أنَّ الرَّسولَ عليه السلام لم يُروَ عنه أنَّه قال: «من بحث عن ذلك وتكلَّم فيه فاجعلوه مُبتدعًا ضالًّا»، فإنَّه يلزم هؤلاء المنكرين أنْ يكونوا «مُبتدعةً ضُلَّالًا» بتضليلهم «مَنْ لم يضلِّله النَّبيُّ ﷺ» وبكلامهم في شيء لم يتكلَّم فيه.

والوجه الثَّاني ـ وهو تأصيلي ـ أنَّ النَّبيَّ ﷺ لم يجهل شيئًا من الأشياء التي اعترضوا على البحث فيها «من الكلام في الجسْمِ والعَرَضِ والحركةِ والسُّكون والجُزءِ والطَّفْرةِ، وإنْ لم يتكلَّم في كلِّ أحدٍ من ذلك معيَّنًا، وكذلك الفُقهاءُ والعُلماءُ من الصحابة»[1]. ومع ذلك فإنَّ هذه الأشياء ـ كما ينبِّه الأشْعريُّ ـ «مُعيَّنةٌ أُصولُها، موجودةٌ في القُرآنِ والسُّنَّة جُملةً غير مفصَّلة»[2]. ثمَّ يسوقُ نماذجَ من أساليب القُرآنِ الكَريم وحُجَجِه في إثباتِ قضايا التَّوحيد والحدوثِ والبعثِ والعدلِ وغيرها من المسائل التي استنبط منها العُلماءُ وبنوا عليها كثيرًا من أدلَّتهم ومناهج حِجَاجهم كالتَّمانع والجواز والإلحاق والمناقضة مما هو مركوز في فطرةِ العُقُولِ[3].

أمَّا الوجهُ الثَّالثُ للجوابِ فهو تاريخيٌّ، ومؤدَّاه أنَّ الأمورَ التي جرى الاعتراضُ عليها «قد علمها النَّبيُّ عليه السلام ولم يجهل شيئًا منها مفصَّلًا، غير أنَّها لم تحدث في أيَّامِه مُعينةً فيتكلَّم فيها أو لا يتكلَّم فيها، وإنْ كانت

---

(١) الأشعري: الحثُّ على البحث ١٣٦ـ١٣٧؛ رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ٩٠ـ ٩١.

(٢) الأشعري: الحثُّ على البحث ١٣٧؛ رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ٩١.

(٣) الأشعري: الحث على البحث ١٣٧ـ١٤٧؛ رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ٩١ـ ٩٥.

أُصولها موجودة في الكتاب والسُّنَّة »[١] . والشَّأنُ فيها إنَّما هو الشَّأنُ فيما جرى فيه نَظَرُ عُلماءِ الشَّريعةِ وبحثُهم من فروعِ الفقه ومسائل الحلالِ والحرامِ التي « وإنْ لم يكن في كلٍّ واحدةٍ منها نصٌّ عن النَّبيِّ عليه السلام ، فإنَّهم ردُّوها وقاسُوها على ما فيه نصٌّ من كتابِ الله أو سُنَّة نبيِّه عليه السلام باجتهادِهم » ، بحيثُ تَسَنَّى لهم ردُّ « أحْكام حوادثِ الفُرُوعِ » إلى « أُصُولِ الشَّريعة »[٢] . وكذلك « الحوادث التي تحدثُ في الأُصُولِ » ، أي ما يتعلَّق بأُصُولِ الاعْتقادِ ، « من تعيين مسائل ، فينبغي لكلِّ مسلمٍ عاقلٍ أنْ يَردَّ حكمَها إلى جُملةِ الأُصُولِ المتَّفقِ عليها بالعقْلِ والحسِّ والبديهةِ وغير ذلك ؛ لأنَّ حكمَ مسائلِ الشَّرعِ التي طريقُها السَّمعُ أنْ تكون مردودةً إلى أُصُولِ الشَّرعِ التي طريقُها السَّمعُ ، وحكم مسائلِ العقليَّات أنْ تُرَدَّ إلى [بدائه] المحسوسات والضروريَّات ليُرَدَّ كلُّ شيءٍ من ذلك إلى بابه »[٣] .

إنَّ ما يبدو أنَّ الأشعريَّ يسعى إلى بيانه بما سبق عرضُه هو أنَّ الإسْلامَ في مصْدَريْه من القُرآنِ والسُّنَّة لم يكن مسلكُه في التَّعليم والإرشاد والدَّعوة أنْ يضعَ بين يدي الإنسانِ قائمةً جامعةً مانعةً لجُزئيَّات المسائلِ وتفاصيلها في شأنِ عقائد الإيمانِ وأحكامِ التَّشريعِ وقِيَم الأخْلاقِ ، بحيث لا يكون له إلَّا أنْ يتلقَّنها فيحفظها ، ثم يتحمَّلها فيعمل بمقْتضَاهَا على نحوٍ من آلية لا مكانَ فيها

---

(١) الأشعري : الحث على البحث ١٤٧؛ رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ٩٥.

(٢) الأشعري : الحث على البحث ١٤٨؛ رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ٩٥. وانظر تفصيلًا لهذه القاعدة وما يتفرَّع عنها في : ابن فُورَك : مجرَّد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري ٢٨٢ـ ٣١٠. وراجع عرضًا تحليليًا لمعاني البحث والنظر والدليل والدلالة وما يتصل بها عند الإمام الأشعري في : Gimaret, La Doctrine d'al-Ash'ari, pp. 171-191.

(٣) الأشعري : كتاب الحث على البحث ١٤٨؛ رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ٩٦. وما بين الحاصرتين زيادة من الباحث ، إذ ألفينا في النشرتين اضطرابًا لا يرتفع إلَّا به .

لنظرِ العقْلِ وجَوَلَانِ الفِكر. وإنَّما شأنُ القرآنِ ونهجُ مُبلِّغه عليه السلام أنْ ينبِّها عقلَ الإنسانِ ويستجيشَا فِكرَه ويَفتحَا ذِهنَه ويُحفِّزا مَداركَه إلى آفاقٍ من النَّظرِ ومسالكَ في الاحتجاج وطرائق في الاسْتدلالِ وصورٍ من البُرهانِ تشتوعبُ ما شَرعَه القُرآنُ وبيّنه الرَّسولُ ﷺ من مسائلَ عقديةٍ وأحكامٍ تشْريعيَّةٍ وقيمٍ خُلقيَّة هي بمثابة الأمّ أو المرجع الذي على المسلم ـ فردًا وجماعة ـ أنْ يستندَ إليه وينْسجَ على منوالِه ويُفرِّعَ على مُقرراتِه ما به يعالجُ ما يعترضُه من قضايا الفِكْرِ والعقيدة ونوازل العَمَلِ والسُّلوكِ ومشكلات الحياة وطوارئ الزَّمنِ.

ولن يتهيأَ له ذلك بواسطة الاجتهاد المستمرّ الذي يتوخَّى هديَ الدِّين وبصائِره فيما جلَّ ودقَّ من شؤونه، فبذلك يرُدُّ متغيراتِ الحياة وصُروفَ الزَّمنِ وحادثاتِ الأوضاع إلى ثوابت العقيدةِ وأُصولِها وقواعد التَّشريعِ ومقاصدِه وجوامع الأخْلاقِ ورواسخِها، ممَّا تأصَّل في القُرآنِ وتَفصَّل في السُّنَّةِ «حسب عبارة الإمامِ الشَّاطبيِّ»[١]، وجاء مُتناسبًا مع ما هو مركوزٌ في فطرةِ البشرِ من أُصولٍ «خلق الله عليها الإنسانَ المخلوق لعمران العالم»[٢]. وقد عبَّر عن قريبٍ من هذه المعاني القاضي أبو بكر ابنُ العربي في سياق ردِّه على أولئك الذين أنكروا على العُلماءِ ـ كالأشعريِّ وغيره ـ تعويلَهم على أدلَّةِ العُقُولِ بكلامٍ يحسن جلبه هنا. فبعد أنْ أكَّد كون القُرآنِ هو «مفتاحَ المعارفِ ومعدنَ الأدلَّةِ»، قرَّر أنَّ «الأدلَّة العقليَّة وقعتْ في كتابِ الله مُختصرةً بالفَصَاحةِ، مشارًا إليها بالبَلاغةِ، مذْكورًا في مساقها الأُصول دون التَّوابعِ والمتعلّقاتِ من الفُروعِ، فكمَّل العُلماءُ ذلك الاختصار، وعبَّروا عن

---

(١) الشَّاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي: الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت ـ دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م، ٢: ٤، ٢٠.

(٢) ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، عمَّان ـ دار النفائس، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م، ٢٦٤.

تلك الإشارة بتتمة البيان ، واستوفوا الفُرُوعَ والمتعلّقات بالإيراد » . ولذلك فإنَّ العُلماءَ الذين عوَّلوا على أدلَّةِ العُقُولِ « أرادوا أنْ يُبصِّروا الملحدةَ ، ويُعرِّفوا المبتدعة أنَّ مُجرَّد العُقُولِ التي يدَّعونها لأنفسِهم ويعتقدون أنَّها معيارهم ، لا حظَّ لهم فيها ، وزادُوا ألفاظًا حرَّروها بينهم وساقوها في سبيلِهم ، قصدًا للتَّقريبِ ، ومُشَاركةً لهم في ذلك من منازعتهم ، حتَّى يتبيَّنَ لهم أنَّه كيف دارت الحالُ معهم من كلامهم بمنْقُولٍ أو مَعْقُولٍ ، فإنَّهم فيه على غير تحصيل »[1] .

وبعبارة أخرى : إنَّ القُرآنَ نفْسَه هو الذي أَسَّس مشْروعيَّةَ النَّظرِ العقْليِّ والحِجَاجِ القَائِم على الأدلَّةِ والبراهين ، وإلَّا فلا معنى لما تواتر فيه من الدَّعوةِ للتَّدبُّرِ والتَّفكُّر والنَّظرِ واعتماد الحُجَّةِ والبُرهَانِ ، وما توارَدَ فيه من نعي على أولئك الذين أعرضوا عن ذلك ورَكَنوا إلى التَّقليدِ فعطَّلوا ما آتاهم الله من وسَائِل المعْرفةِ والإدراك « من سمعٍ وبصرٍ وفؤاد » ، ولم يعقلوا الدَّلائلَ المبْثوثةَ في الكِتابِ المنظورِ فضلًا عن تلك المقرَّرة في الكِتابِ المسْطورِ ، فكان حالُهم حال الأنعامِ بل هم أضلُّ[2] .

---

(١) ابن العربي المعافري الإشبيلي ، أبو بكر محمد بن عبد الله : قانون التأويل ، تحقيق : محمد السُّليماني ، بيروت : دار الغرب الإسلامي ، ١٩٩٠م ، ١٧٦-١٧٧. وبناءً على ذلك عَمَدَ الغزالي إلى استخراج ما سمّاه الموازين الخمسة « التي أنزلها في كتابه وعلم أنبياءه الوزن بها » ، وهي تتلخص في ثلاثة موازين أساسية هي ميزان التلازم وميزان التعاند وميزان التعادل (الذي يتكون من ثلاثة موازين فرعية : أكبر وأوسط وأصغر). انظر في ذلك : « القسطاس المستقيم » ، ٨-٢٤ (ضمن كتاب مجموعة رسائل الإمام الغزالي). وانظر تحليلًا لمغزى هذه الرسالة في تأسيس منطق قرآني في : محمد مهران : المنطق والموازين القرآنية : قراءة لكتاب القسطاس المستقيم للغزالي ، القاهرة - المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م .

(٢) انظر للمزيد من التوسع في هذا الشأن : عباس محمود العقاد : التفكير ضرورة إسلامية ، القاهرة - دار الهلال ، ١٩٨٨م ؛ فاطمة إسماعيل : القرآن والنظر العقلي ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي - هيرندن ، ١٤١٣ هـ/ ١٩٩٣م .

ويستندُ هذا الفهْمُ لمرادِ الأشْعريِّ إلى ما نقرأ له في كُتبِ : «اللُّمع» و«الحثّ» و«الثَّغر» من تأكيدِ متواترٍ لهذه المعاني . ويستوقفُنا بصُورةٍ خاصَّة ما تزخرُ به مقدمةُ الرِّسالة الأخيرة من اسْتعمالِ لألفاظٍ وعباراتٍ وذكرٍ لشواهد وظواهر تتَّحدُ في الدِّلالة على ما ذكرنا . فبعد أنْ رسم أبو الحسن خريطةً عامَّة للأديانِ والنِّحل والملل التي كانت سائدةً حين بعث الله « محمَّدًا ﷺ إلى سَائِر العَالمينَ ، وهم أحزابٌ مُتشتِّتُون وفِرقٌ مُتباينُون »[١] ؛ بيَّن الطَّريقةَ التي سلكها القُرآنُ والرَّسولُ عليه السلام في دعوةِ النَّاسِ حيثُ نبههم جميعًا على حدوثهم « بما فيهم من اخْتلافِ الصُّورِ والهيئاتِ وغير ذلك من اخْتلافِ اللُّغاتِ » ، ودعاهم إلى « توحيد المُحْدِث لهم » ، وبيَّن « لهم طُرق معرفته بما فيهم من آثارِ صنعتِه » . فكان من مُقتضى ذلك أنْ أوضحَ لهم « أنَّ كلَّ مُتغيِّرٍ [بما في ذلك الإنسان] لا يكون قديمًا ، وذلك أنَّ تغيُّره يقتضي مُفارقة حالٍ كان عليها قبل تغيُّره ، وكونه قديمًا ينفي تلك الحال » ، فدلَّ ذلك على أنَّ حصولَه على هيئاتٍ مُتغيرةٍ تكونُ ثم تُعدمُ ـ دليلٌ على حدوثِه ؛ « إذْ لو كانت قديمةً لما جاز عدمُها ، وذلك أنَّ القديمَ لا يجوز عدمُه »[٢] .

وهكذا يمضي الأشْعريُّ في صوغِ الحُججِ العقْليَّة المُشتقَّاةِ ممَّا في ظَواهرِ الكونِ ـ بدءًا من الإنسانِ ـ من مَظاهرِ التَّنوعِ والتَّعدد والاخْتلافِ والحركةِ والنِّظامِ والاتِّساقِ الدَّالةِ على وجوه الحكمةِ والقصد والتَّدبيرِ والعنايةِ ، الأمرُ الذي ينفي احتمال قيامها بذاتها ، فضلًا عن قيامِ الشَّركةِ فيمن

(١) ما بين كتابي وفلسفي وبرهمي ودهري وثنوي ومجوسي وصاحب صنم ، أصاب عقائدَهم الانحراف ، وتشعبت بعقولهم الأباطيل ، ولفتتهم الحيرة ، وأعشى أبصارهم الضلال . الأشعري : رسالة إلى أهل الثغر ١٣٦-١٣٩ (نشرة الجنيدي) .

(٢) المصدر نفسه ١٤٠ـ ١٤٤.

أحدثها ودبَّرَها. ولذلك قرّر القُرآنُ أنَّ في ذلك كله: ﴿لَآيَٰتٍ لِّقَوۡمٍ يَعۡقِلُونَ﴾ [الرعد: ٤]، و«نبّه تعالى خلقه على أنّه واحد باتّساق أفعاله وترتيبها وأنّه تَعالى لا شريك له فيها ـ بقوله: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ [الأنبياء: ٢٢]». ووجه الاسْتدلال في الآية ـ كما يُبيِّن الأشْعريُّ ـ أنَّه «لو كان [كذا، والأَوْلى: كانا] إلهين ما اتّسق أمرهما على نظامٍ، ولا يتمّ على إحكامٍ، وكان لا بُدَّ أنْ يلحقهما العجزُ، أو يلحق أحدهما عند التّمانعِ في الأفْعالِ والقُدرةِ على ذلك، وذلك أنَّ كلَّ واحدٍ منهما لا يخلو أنْ يكون قادرًا على ما يقدرُ عليه الآخرُ على طريقِ البَدَلِ من فعْلِ الآخرِ، أو لا يكون كلُّ واحدٍ منهما قادرًا على ذلك... فإنْ كان كلُّ واحدٍ منهما قادرًا على فعل ما يقدرُ عليه الآخرُ بدلًا منه، لم يصح أنْ يفْعلَ كلُّ واحدٍ منهما ما يقدرُ عليه الآخرُ إلَّا بتركِ الآخرِ له. وإذا كان كلُّ واحدٍ منهما لا يفْعل إلَّا بتركِ الآخر له، جاز أنْ يمْنعَ كلُّ واحدٍ منهما صَاحِبَه من ذلك، ومَنْ يجوز أنْ يُمنعَ ولا يفْعل إلَّا بترك غيره له فهو مُدبَّرٌ عاجزٌ. وإنْ كان كلُّ واحدٍ منهما لا يَقدرُ على فِعْلٍ مثل مقْدُورِ الآخرِ بدلًا منه، وجب عجزُهما وحُدوثُ قدرتهما، والعاجزُ لا يكون إلهًا ولا ربًّا»[١].

وإنَّما سُقنا هذا النَّصَّ على طولِه شَاهدًا على ما سبق ذِكْره من أنَّ القُرآنَ الذي خَاطبَ العَقْلَ هو الذي أرْشَد هذا العقْلَ إلى وجوه الاسْتدلالِ التي فرَّع عليها العُلماءُ وعلى مِنْوالِها نَسَجُوا، فعبَّروا عن إشاراتِ القُرآنِ «بتتمةِ البيانِ واسْتوفوا الفُرُوعَ والمتعلّقات بالإيرادِ» ـ كما قال ابن العربي ـ ولا يفوتنا أنْ نُنبِّه هنا إلى ظَاهرةٍ ذاتِ دَلالةٍ كبيرة في مقدمة «رسالة الثَّغرِ» التي كُتبت ـ كما سبق أنْ بيّنا ـ لتقرير ما أجمع عليه السّلفُ من مسائِل الاعْتقادِ، والتي لا

(١) الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر ١٥٦ـ ١٥٧. وانظر غُرَابَة: مقدمة كتاب اللُّمع ٢٠ـ ٢٥.

يخفى أنّها ردٌّ على من خَالَفَ نهجَ السَّلفِ مِنَ « الفَلاسفةِ ومن اتَّبَعَهم من القَدَريَّة وغيرهم من أهلِ البدعِ »[(١)]. هذه الظَّاهرةُ هي ورود كلمات مثل: نبَّه، ودلَّ، وحُجَّة، ودِلالة، وبحث، ونظر، وأدلَّة، ومشتقات بعضها قريبًا من خمسين مرَّة، فضلًا عن لفظ العقْلِ. وتَتَجلَّى أهميةُ ورود مثل هذه الكلمات في مقدمة الرِّسالة المذكورة في كون عقائد السَّلفِ التي قرَّرها الأشْعريُّ فيها ليس طريقُها مجرَّدَ النَّقلِ والتَّقليدِ، وإنَّما الدَّلائلُ والحججُ التي تقنعُ العُقولَ وتثلجُ الصدورَ[(٢)].

وإذا أمكن عدُّ ما جاء به الأشْعريُّ من نهجٍ في تفهُّمِ مسائِل العقائدِ وعرضها والاحْتجاجِ لها ـ محاولةً لإعادة توجيه « المادة العقليَّة » التي كانت سائدةً في مدرسة الاعْتزالِ لصالح « الاعتقادِ السَّلفيِّ » وتوسُّطًا بين مسلكَيْ التَّجسيم والتَّعْطيلِ وما ارتبط بهما من نزعاتٍ ظاهريَّة جَامدةٍ وأخرى تأويليَّةٍ جانحةٍ، فإنَّه يمكن ـ تبعًا لذلك ـ النَّظرُ إليه على أنَّه قد وضع المهاد « لاستمراريَّة النَّسقِ العَقَديِّ السَّلفيِّ، وقد تم تأسيسُه على المداركِ العقليَّة، فضلًا عن المداركِ النَّقليَّة »، ممَّا سيكون موضعَ تنقيحٍ وتهذيبٍ وتوسيعٍ وتبسيطٍ من قِبَلِ أمثالِ القاضي أبي الطَّيب الباقِلَّاني وإمام الحرمين أبي المعالي الجوينيِّ[(٣)]. وسيخضعُ ذلكم المهادُ لمزيدِ تنظيرٍ وتأصيلٍ على يدي أمثال

---

(١) الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر ١٩١.

(٢) انظر تحليلًا مفيدًا لهذه الظاهرة في اتصال مع ما قرره الأشعري في الإبانة واللُّمع والحث على البحث في:

FRANK, RICHARD: *Elements in the Development of the Teaching of al-Ash'ari*, Le - Muséon 104, Louvain, 1991, pp. 142-177.

وقد أُعيد نشر هذه الدراسة في كتاب: Early Islamic Theology: The Mu'tazilites and al-Ash'ari.

(٣) حمو النقاري: من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، بيروت ـ الدار =

الغزالي وابن العربي والرّازي، ليستويَ بذلك فهمُ معادلةِ الظّاهرِ والباطن في نُصُوصِ الوحي على أسَاسٍ مُتوازنٍ من مغيارِ التّقديسِ وقانون التّأويل وسَنَن اللُّغة ومحامِلها ومُدركاتِ العقْلِ، «كَلامًا عقْلانيًا» «ازدوج فيه العقلُ والسّمع، واصْطحَبَ فيه الرأيُ والشَّرعُ»، «فلا هو تَصرُّفٌ بمحضِ العُقُولِ بحيثُ لا يتلقّاه الشَّرعُ بالقَبولِ، ولا هو مبنيٌّ على محضِ التّقليدِ الذي لا يشهدُ له العقلُ بالتأييد والتّسديدِ»[1].

وهكذا يكونُ الأشعريُّ قد أعادَ صياغةَ علم الكَلامِ ـ الذي تطوحتْ به منازعُ الفرقِ والتّيّاراتِ المُتنابذةِ بين سوء الاسْتخدامِ والجفاءِ والنُّكرانِ ـ بما يتّفق والتّعريفَ الذي وضعه له عصريُّه الحكيمُ أبو نصر الفارابيُّ (٢٦٠ هـ/ ٨٧٤م ـ ٣٣٩ هـ/ ٩٥٠م) حيث قال: «وصناعةُ الكلامِ يقتدرُ بها الإنسانُ على نُصرةِ الآراءِ والأفعالِ المحْدُودةِ التي صرّح بها واضعُ الملّةِ، وتزييف ما

= العربية للعلوم ناشرون، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠ م، ١٣١.

(١) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد: المستصفى من علم الأصول، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، ١: ٣٣. ولئن كنّا غير غافلين عن السياق المباشر الذي صدر فيه هذا القول عن الغزالي، ألا وهو الكلام على أصول الفقه، إلا أن مغزاه النظري وقيمته المنهجية غير منحصرين في دائرة هذا العلم. فعبر «قانون التأويل» و«فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة»؛ له مجموعة رسائل الإمام الغزالي، بيروت ـ دار الكتب العلمية، بدون تاريخ؛ و«قانون التأويل» لأبي بكر ابن العربي؛ و«أساس التقديس» لفخر الدين الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، القاهرة ـ مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٦م. وغيرها مما جرى مجراها في الدوائر المختلفة للعلوم الإسلامية تكاملت منهجيةٌ كلية في التعامل مع نصوص الشرع ودرك حقائقه ومقرراته في مسائل العقيدة وأحكام الشريعة صارت إطارًا ناظمًا للفكر العقديّ والاجتهاد التشريعيّ لقطاع واسع ـ إن لم يكن الأوسع ـ من علماء المسلمين. راجع عرضًا وتحليلًا لبعض أبعاد تلك المنهجية في: بوهراوة، سعيد: «قانون التأويل عند الغزالي وابن العربي وابن رشد الحفيد»، التجديد (مجلة نصف سنوية محكمة تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا)، المجلد ١٢، العدد ٢٣، ١٤٢٩/ ٢٠٠٨ م، ١١ـ٤٧.

خالفها بالأقاويل»[١]. وزاده ضبطًا وتحديدًا ابنُ خلدون ـ مُنظِّر العمرانِ البشريّ والاجْتماعِ الإنْسانيّ ـ إذْ عرَّف علمَ الكلامِ بأنَّه «علمٌ يتضمَّن الحِجَاجَ عن العقائِدِ الإيمانيَّة بالأدلَّةِ العقْليَّةِ، والرَّدَّ على المبتدعةِ المنْحرفينَ في الاعْتقاداتِ عن مذاهب السَّلفِ وأهل السُّنَّةِ»[٢].

قواعدُ منهجيَّةٌ وآدابٌ خُلقيَّةٌ في الحوارِ والمراجعةِ والنَّقْدِ:

ذلكُم ما تبدَّى لنا من إطارٍ تأصيليٍّ كُليٍّ لمشروعيَّةِ ـ بل ضرورة ـ البحث والنَّظرِ والمراجعةِ، كما بثَّ عناصرَه الإمامُ الأشعريُّ جِدالًا بالحُسْنى مع منِ انتصبُوا لإنكارِها، سواءٌ في ذلك الذين امتطوا صَهوةَ العقْلِ، أو الذين ركنُوا إلى ظَواهر النَّقلِ. وإذا كان الأوائلُ يكفي في إقامةِ الحُجَّةِ عليهم أنْ يُبيَّنَ «لهم أنَّه كيف دَارتِ الحالُ معهم من كلامِهم بمنْقُولٍ أو معْقولٍ، فإنَّهم فيه على غير تحصيلٍ» ـ حسب عبارة ابن العربي ـ فإنَّ الأواخرَ «الذين يُسوِّغُون موقفَهُم باسمِ السَّلفِ والسُّنَّةِ» يلزمهم ـ إنْ هم لجُّوا في عِنَادِهم وإنْكارِهم ـ أنْ يكون ما صَنَعَه العُلماءُ من قبلُ كمالكٍ وأبي حنيفة والشَّافعيِّ والثَّوريِّ من الكَلامِ في النُّذورِ والوصَايا والعتق وغيرها من مسائِل الفقه من باب الابتداع في الدِّين، فيكونون بذلك «مُبتدعةً ضُلَّالًا؛ إذْ فعلوا ما لم يفعله النَّبيُّ ﷺ، وقالوا ما لم يقله نَصًّا بعينه، وصنَّفوا ما لم يصنِّفه النَّبيُّ ﷺ»[٣].

ولا يكتفي الأشْعريُّ بإرساءِ هذا الإطارِ الأساسيِّ الكُلِّيِّ للتَّعاطي مع

(١) الفارابي، أبو نصر: إحصاء العلوم، نشرة بعناية علي بوملحم، بيروت ـ دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٦م ٨٦.

(٢) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد: مقدمة ابن خلدون، نشرة بعناية درويش الجويدي، بيروت ـ المكتبة العصرية، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م ٤٢٩.

(٣) الأشعري: كتاب الحث على البحث ٤١٥٢ رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ٩٨.

المسائل التي تعرّض للمسلمين في شأن العقيدة مما ينفسحُ فيه المجال للاجْتهادِ والاخْتلافِ، فيتطلب التّسالُمَ حوله البحثَ والحوار والمناظرة، بل يمدنا بجملةٍ من القواعد المنهجيَّة والآدابِ الخُلقيَّة التي لا غِنًى عنها للمخْتلفينَ المُتناظرينَ والفُرقاءِ المُتجادلينَ إنْ كانوا بالفعل تاركين للتَّقليدِ يتوخَّون وجهَ الصَّوابِ ويرُومون نُشْدَانَ الحقّ، لا مُجرَّد المغالبةِ وإحراجِ الخَصْمِ. ومن تلك القواعد الابتداء «بالنَّظرِ في الأُصُولِ قبل الفُرُوعِ» وعدم مُجاوزتها «إلَّا بعد إحكامها»، ذلك أنَّ «الباني على أصْلٍ لا يعْلمُه مغرورٌ. ومَنْ زعم من أهْلِ التَّقليدِ أنَّه لا يجبُ أنْ يسْتعملَ ذلك خوفًا من دخولِ الحيرة عليه عند النَّظرِ في الأُصُولِ، فقد أباح لأولاد اليهود والنَّصارى والكفرة أنْ يَثْبتوا على دينهم ولا يتدبَّروا ولا يميزوا، وهذا إباحةٌ للكُفرِ»[1].

ومنها الابتداءُ «بالنَّظرِ في العقْليّاتِ؛ لأنَّها الأصْلُ والسَّمعيَّاتِ فرعٌ، والأصْلُ أوَّل والفرعُ ثانٍ. والواجبُ إحكامُ الأوَّل قبل الثَّاني، فإذا فرغ ممَّا يوجبُه العقلُ عرض ما حصل له على السَّمعِ»[2]. وإذا كانت هذه القاعدة ممَّا قد يُعترضُ عليه من بعض المسلمين، فإنَّ أهميتها في الحوارِ والجدالِ مع غير المسلمين ممَّا لا يسعُ أحدًا التّردّدُ فيه. ذلك أنَّ خطابَ الوحْي للنَّاسِ إنَّما هو في جوهره وحقيقته، خطابٌ قائمٌ على ما تدركه فِطَرُ العُقُولِ من الدَّلائلِ المركُوزةِ فيها والحججِ المنطوية في آياتِ القُرآنِ الكَريمِ والآياتِ

(١) ابن فُورَك: مجرَّد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري ٣١٩.

(٢) المصدر نفسه. ومرجعية العقل وكون العقليات أصلًا والسمعيات فرعًا بالنسبة إليها هي ـ كما سيفصل الجويني والغزالي وغيرهما لاحقًا ـ أنه بقوانين العقل وحججه يمكن أن يُستدل على حدوث العالم وافتقاره إلى موجد له متميز عن الحوادث، وبها كذلك يُتوصل إلى معرفة جواز النبوة وإلى العرف على صدق الأنبياء ودرك معجزاتهم وما تنطوي عليه من دلائل صدقهم وتمييزهم عن مدعي النبوة. انظر مثلًا: الغزالي: المستصفى ١: ٣٧.

المبثوثة في الأنفسِ والآفاقِ ، بحيثُ يتضافرُ جميعُها على الشَّهادةِ بما جاء به ذلك الخِطَابُ من الحقِّ والهُدى ، فتنشرح له القلوبُ وتُذْعِن له النُّفوسُ .

وتتَّصلُ بذلك وتكملُه قاعدةٌ مهمَّةٌ يُقررها الأشْعريُّ ، وهي كون الدَّلالة والبيِّنة في البحثِ والمناظرةِ مطلوبة من المدَّعي المنكِر كما هي مطلوبة من المقِرِّ المثبت . وبيانُ ذلك أن كُلًّا منهما يعتقدُ أنَّ قوله حقٌّ ، وأنَّه مُحِقٌّ ، وأنَّ مُخالِفَه مُبطلٌ ، « وهذه دعوى لا بُدَّ أن يكونَ عليها حُجَّةٌ ودَلالةٌ » ، فلو لم يكن كذلك ـ أي ضرورة إقامةِ الحُجَّةِ من الطَّرفين ـ « لبطَلت المطالباتُ بالدَّلالة والحُجَجِ ، ولأمْكَنَ كلَّ خَصْمٍ أنْ يُزيلَ الحُجَّةَ عن نفْسِه بأنْ يجعل دعواه إنكارًا فيزيل البيِّنة عن نفسه »[١] . فلا مجال لإلقاء الدَّعاوى والسَّعي لإفحامِ المُخالِف استنادًا إلى غير سُلطانِ الحُجَجِ والبَراهين والدَّلائِل التي تصْمدُ في الامْتحانِ والبحثِ فتقنعُ بها العُقُولُ السَّليمةُ وتتقبلها النُّفوسُ القويمةُ ، وإلَّا فيمكنُ لأيِّ مَن كان أنْ يَدَّعي ما شاء وأنْ يتذرَّع لإفْحامِ الغير بأي وسيلةٍ شاء !

أمَّا الآدابُ التي أكَّد الأشْعريُّ وجُوبَ التَّحلي بها في البحثِ والمُنَاظَرةِ ، فمنها « تجنُّبُ الحِدَّة والضَّجر والغَضَب والإفْراط » ، ومنها الإقْبالُ على الخَصْمِ وعدم الإعْراضِ عنه . ومنها الحذرُ « من اسْتصْغارِ الخَصْمِ والاسْتهْزاءِ به كائنًا مَنْ كان ، ومنها معرفةُ رُتبة مَنْ يناظره ، ومنها الصبرُ للسائل حتَّى يَفْرغَ من سؤاله محالًا كان أو صَحيحًا » ، والصبرُ « للمجيبِ كائنًا مَنْ كان حتَّى يفرغَ من جوابه وإنْ كان كالوَسْوَاسِ الذي لا يُفهم ، وأنْ يكون إفْسادُه وطعنه عليه بعد اسْتيفائه واسْتماعِه إلى آخرِه »[٢] . ولا بُدَّ من تدبُّرِ كَلامِ

(١) ابن فورك : مجرّد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري ٣٠٦ـ٣٠٧.

(٢) المصدر نفسه ٣١٧ـ٣١٨.

الخَصْمِ والتَّفكرِ فيه، «فإنْ كان صَحيحًا فليس إلَّا التَّسليم، فإنَّ الأنفةَ من قبول الحقِّ إذا ورد جهلٌ وباطلٌ. وإنْ كان ذلك الكَلامُ ممَّا يقعُ في مثْلِه الاخْتلافُ»، فلْيَلْزم المناظرَ أو المحاورَ «المطالبةُ بالبرهانِ» وَلْيَنتظِرْ «ورودَ الخواطر في خلال ذلك باتِّساع ما ضَاقَ، فإنَّه لن يعْدَمَها مُريدُ الحقِّ القاصدُ إلى الإنْصافِ». وتأوي هذه الخِصالُ والآداب التي ذكرناها وغيرها ممَّا لم نذكره إلى أصْلٍ جامعٍ ألا وهو ـ كما يقرِّر الأشْعريُّ ـ وجوبُ «تقديم التَّقرُّبِ إلى الله ـ عزَّ وجلَّ ـ ومجانبة الرِّياءِ والمباهاةِ والمُمَحك [كذا في الأصْل؟] واللَّجَاجِ والتَّكسُّبِ»[١].

الحوارُ والمراجعةُ: مقاصدُ وآفاقٌ:

روى أبو بكر البيهقيُّ عن الشَّيخ أبي حازم عمر بن العبدوي عن الحافظ أبي علي زاهر بن أحمد السَّرَخْسِيِّ أنَّه قال: «لمَّا قرُبَ حُضورُ أجلِ أبي الحسن الأشعري في داري ببغداد، دعاني فأتيتُه، فقال: اشهدْ علَيَّ أني لا أكفِّر أحدًا من أهل القبلة؛ لأنَّ الكُلَّ يُشيرُ إلى معْبودٍ واحدٍ، وإنَّما هذا كلُّه اخْتلافُ العِبَاراتِ»[٢]. ولْنُثَنِّ على هذه الكلمة بتعقيب الذَّهبيِّ عليها: «قلتُ: وبنحو هذا أدينُ، وكذا كان شيخُنا ابنُ تيمية في أواخرِ أيَّامه يقولُ: أنا لا أكفِّرُ أحدًا من الأمَّةِ، ويقول: قال النَّبيُّ ﷺ: «لا يحافظُ على الوضوءِ إلَّا مُؤمنٌ»، فمن لَازَمَ الصَّلواتِ بوضوءٍ فهو مسلمٌ»[٣].

ولْنَصلْ ذلك بما قرَّره في العصْرِ الحديث الشَّيخُ محمَّد الطَّاهر بن

---

(١) ابن فورك: مجرد المقالات ٣١٨.

(٢) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ١٤٨-١٤٩ (نشرة القدسي) و١٤٩ (نشرة السقا).

(٣) الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان: سير أعلام النبلاء، تحقيق: جماعة من المحققين بإشراف شعيب الأرناؤوط، بيروت ـ مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م ١٥: ٨٨.

عاشور وهو بصددِ التَّأصيل للحريَّةِ مقْصدًا أصْليًا من مقَاصِد الشَّريعةِ حيثُ قال : « وفيما عدا ما هو معلومٌ من الدِّين بالضَّرورةِ من الاعْتقاداتِ ، فالمسلمُ مخيَّرٌ في اعْتقادِ ما شاء منه ، إلَّا أنَّه في مراتِبِ الصَّوابِ والخطأ . فللمسلمِ أنْ يكونَ سُنيًّا سَلفيًا ، أو أشْعريًّا ، أو مَاتُريديًا ، أو مُعتزليًا ، أو خَارجيًا ، أو زيديًّا ، أو إمَاميًّا . وقواعدُ العلومِ وصحَّة المناظرة تَمِيزُ ما في هذه النِّحلِ من مقادير الصَّوابِ والخطأ ، أو الحقِّ والباطل ، ولا نُكفِّر أحدًا من أهلِ القبلةِ »[١] .

ولعله بسبب الموقفِ التَّأليفيِّ الذي تبنَّاه الإمامُ الأشْعريُّ وسعيه لتطلب نهجِ وسطٍ عَدْلٍ ، نجدُ أصحابَ المذاهبِ المختلفةِ يتجاذبونه ، فالحنفيُّ يقول : إنَّه كان على مذْهبِ أبي حنيفة ، والمالكيُّ يُقرِّر أنَّه من أتباعِ مالكٍ ، والشَّافعيَّة ينسبونه إلى مذْهبِ الشَّافعيِّ ، وهكذا[٢] . وإنَّما حصل هذا التجاذبُ بينهم ـ كما يعللُ الشَّيخُ الكوثريُّ ـ لكونه « كان ينظر في فقه المذاهب ولا يتحزَّبُ لبعضها على بعضٍ ، بل يُنسب إليه القولُ بتصويب المجتهدينَ في الفُرُوعِ ، وهذا ممَّا سهَّل عليه جمعَ كلمة أهْلِ السُّنَّةِ حول دعوته الحقَّةِ » ، فقد « سعى لجمع كلمتِهم بكلِّ حكْمةٍ »[٣] .

ولنقف على ما سبق جميعًا فنقول : إنَّ القُرآنَ الكَريمَ خِطَابُ الله إلى النَّاسِ كافةً ، يتوجَّه إليهم من حيثُ هم بشرٌ ، فيذكِّرهم بوحدة الأُصْلِ الذي منه تَفرُّعُهم ، وبوحدة الرُّوحِ الذي به قوامُهم ، وبجامعِ الفطرةِ التي عليها خِلقتُهم ، صُنع الله الذي أتقن كُلَّ شيء . فهم بذلك أسرةٌ واحدةٌ ، تجمعهم

(١) ابن عاشور ، محمد الطاهر : أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ، تحقيق : محمد الطاهر الميساوي ، عمان/ الأردن : دار النفائس ، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م ، ٢٧٢.

(٢) ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ١١٧ (نشرة القدسي) و١٢٠ (نشرة السقا) .

(٣) ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ١١٧ـ١١٨، الحاشية رقم ١ (نشرة القدسي) .

آصرةُ نسبٍ واحدٍ، ويشتركون في طبيعةٍ واحدة: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ﴾ [الروم: ٢٠]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [النساء: ١]، ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ﴾ [الأنعام: ٩٨]، ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ [الأعراف: ١٨٩]، ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [الزمر: ٦].

كما أنَّ مصيرًا واحدًا ينتظرهم جميعًا، ليفضي كلٌّ إلى ما قدَّم لنفسِه، ويحصدَ ما زرعتْ يداه في رحلة حياته في هذا العالم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ﴾ [الانشقاق: ٦]، ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٥]، ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ [العنكبوت: ٥٧]، ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ [السجدة: ١١].

وما بين وحدة المبدأ ووحدة المصير، اقتضت حكمةُ الخالق القدير الذي أنبتهم من الأرض نباتًا أنْ يبثهم فيها ذكرانًا وإناثًا مُتكاملين، وينشئهم فيها رجالًا ونساءً متناسلين متكاثرين: ﴿وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾ [النساء: ١]، ويبثهم فيها شُعوبًا وقبائل مُختلفين ومُتنوعين مُتعارفين: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟﴾ [الحجرات: ١٣]، ليستووا فيها على قاعدة التَّسخير عاملين، وبما آتاهم خالقهم ممَّا أودع لهم الخالقُ في الكونِ مرتفقين وبه منتفعين: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية: ١٣]، ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ﴾ [الملك: ١٥].

وبذلك ينهضُ أصْلانِ كُلِّيان عظيمان عليهما تتأسس الرُّؤيةُ الإسْلاميَّةُ إلى البشرِ كافةً، وبهما تتحدَّدُ وجهتُنا في الحوارِ بينهم ومعهم جميعًا: مَنْ آمن منهم بالله تعالى ومن لم يؤمن، من اسْتجابَ لدعوةِ محمَّدٍ ﷺ وتبع طريقَ القُرآنِ، ومن أعرض عنه ونكَصَ، ومن لم تصله الدَّعوةُ أصْلًا فلم يكن له موقفٌ محدَّدٌ من الإسْلامِ.

أمَّا الأصْلُ الأوَّلُ فهو أنَّهم جميعًا متَّحِدُون في مبدأ صُدُورِهم وأصْلِ نشأتهم، مُتَّحِدُون في طبيعةِ تكوينِهم وصبغةِ فطرتهم، مُتَّحِدُون في غايةِ وجودِهم والتَّكريمِ الإلهيِّ لهم، ومشْتركُونَ فيما به أسبابُ حياتِهم وقوامُ بقائِهم، مُتَّحِدُون فيما يؤولون إليه في ختام رحلتهم في هذا العالم، فلا خلود لأحدٍ منهم فيه.

وأمَّا الأصْلُ الثَّاني فهو أنَّهم خِلالَ وجودهم في هذه الدُّنيا مُبتلونَ بالاخْتلافِ فيما بينهم أفرادًا وقبائلَ وشُعوبًا وأُمَمًا: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود: ١١٨]، وبالاخْتلافِ في لُغاتِهم والتَّباينِ في أعراقِهم طَرائِقَ قِددًا: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ﴾ [الروم: ٢٢]، بل وبالتَّنازعِ والتَّدافعِ فيما بينهم لأسْبابٍ وبدوافع قد تتقارب أو تتباعد ولمقاصدَ وأغراضٍ قد تتوافق أو تتباين وتتناقض: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥١]، ﴿أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ﴾ [الأنعام: ٦٥]، ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا﴾ [الحج: ٤٠]، ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ [الحجرات: ٩].

وبهديٍ من هذه المفاهيم والأسسِ التي ذكرناها، تستوي نظرةُ المسلمِ

إلى النَّاسِ جميعًا، سواءٌ في ذلك أتباع الأديانِ التي تنتمي إلى أصْلٍ من الوحي الإلهيِّ كما يفهمه المسلمون ويقترب منهم في فهمه أهل الكتاب أو غيرهم من معتنقي الدّيانات الأُخرى، وسواءٌ في ذلك من يزعمون عدم الانتماء إلى أي من تلك الأديانِ جميعًا أو حتَّى الذين قد بلغ بهم الجحودُ إلى إنكارِ وجود إلهٍ خالقٍ أصلًا، «فهم جميعًا مُكرَّمُون مُسْتخلفُون»، ويحقُّ لهم من المسلمين «ما يقتضيه التَّكريمُ والاسْتخلافُ»، وذلك بحُكمِ «وحدةِ الأصْلِ الطَّبيعيِّ ووحدةِ الأصْلِ المعنويِّ» اللذين ينضوون تحتهما جميعًا[1]. وهذا يعني انفتاحَ المسلمِ من حيثُ المنطلقُ والمبدأُ على غيره من البشر، حوارًا وتعارفًا وتعاونًا معهم في كلِّ شأنٍ من شؤون حياتهم في هذا العالم. وذلك الانفتاحُ إنَّما يقوم على «مبدأ الخلافة العامَّة» التي «تشملُ جميع البشرِ من دون اختصاصٍ لفريقٍ»، بحيثُ ينطلقُ المسلمون في كلِّ تلك الوجوه من الانفتاح «من مفْهومٍ أخْلاقيٍّ دينيٍّ» يصطبغُ بصبغةٍ قُدسيَّةٍ عُلويَّةٍ، لا من مُجرَّدِ «مفْهومٍ دنيويٍّ نفعيٍّ» يتقلَّبُ حسب الأحوالِ والأهواءِ[2].

ذلكُم هو الإطارُ الكُليُّ الجامعُ الذي يتنزَّل فيه كلامُنا على قضايا الحوار في أبعادِه الفكريَّةِ والرُّوحيَّةِ والخُلقيَّة والماديَّة، سواءٌ بين المسلمين مع بعضهم البعض، أو بينهم وبين غيرهم من أهلِ الأديانِ والعَقَائدِ والثَّقافاتِ المختلفةِ ـ بما في ذلك ما جرتْ تسميتُه بحوار الحضارات. وليس غرضُنا هنا مُتَّجهًا إلى هذا النوعِ من الحوارِ الذي كَثُرَ الحديثُ عنه في العقدين الماضيين بوصفه ترياقًا لمقولةِ صِراع الحضاراتِ، لا إنْكارًا لمشروعيته أو

(١) محمد مهدي شمس الدين: الحوار الإسلامي المسيحي: نحو مشروع للنضال المشترك، بيروت ـ مؤسسة الإمام شمس الدين للحوار، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م، ١٢٤.

(٢) المرجع نفسه ١٢٤ـ ١٢٥.

تقليلًا لشأنه، بل لكونه ظاهرة تاريخيّة كونيّة تجري عفوًا بين مختلفِ الثّقافاتِ والحضاراتِ فيحصلُ التّفاعلُ والتّقابسُ بينها حتى في أشدِّ حَالاتِ الحربِ والتّقاتُلِ بين أبنائِها، سُنّةٌ ماضية في الاجْتماعِ الإنْسَانيّ منذُ أقدمِ العُصورِ. وإنّما الذي يعنينا تأكيدُه في هذا المقام هو ذلكُم الحوار المنهجي المنظَّم الذي يصْدرُ عن رؤيةٍ واضحة ويجري وَفْقًا لخطةٍ مرسومةٍ وطلبًا لغاياتٍ مأمولةٍ، بحيثُ يعلمُ الفُرقاءُ المختلفونَ فيمَ وكيف ولِمَ يتحاورُونَ.

وبناءً على هذا التّحديد العامّ لمفهوم الحوارِ، يمكن أنْ نقرِّرَ أنَّ الغايات التي تتحرَّك إليها العمليّةُ التّحاوريّةُ تتلخصُ في مقْصدين رئيسين اثنين يُجسّدَان جانبيِ النّظرِ والعملِ فيها: **أولهما**: السّعي لمعرفةِ حقيقةِ الأمرِ المختلَفِ فيه بين المتحاورين والتّسالم بشأنِها، **وثانيهما**: العملُ على تمثُّلِ مقتضياتِ الحقيقةِ المدركةِ والالتزام بها على مستوى السّلوكِ والعملِ. فهذان المقصدان هما اللذان يضفيان على عمليةِ التّحاور بين المختلفين قيمتَها النظرية ووظيفيتَها العمليّة وغائيتها الخُلُقيّة، وهي أبعادٌ بدونها يصبح الحوار ضربًا من العبثيّةِ لا يليقُ أبدًا بالإنْسَانِ الذي كرّمه الله تعالى تكريمًا لم ينله حتّى الملائكة المقرَّبون المبرَّؤون.

وهذان المقصدان من العمومِ والشّمولِ بحيثُ يندرجُ في إطارِهما كلُّ ما يمسّ الحياةَ الإنسانيّة في جوانبها كافةً، من أجلِّها شأنًا وأعْمقها وقعًا وأبعدها مدًى إلى أدناها رتبةً وأقلها أثرًا وأضيقها نطاقًا، مما ليس المجالُ هنا لتفصيلِ القولِ فيه. وفي هذا الأفقِ الرّحيب لمقصديةِ الحوارِ وغائيته، يمكننا الكلام على الآفاقِ والمجَالاتِ التي ينفتح لها الحوارُ ويحتاجُ الأمرُ فيها إلى الاسْتبْصارِ بالأولويّاتِ التي ينبغي الانْطلاقُ منها والتّركيز عليها، الأمْر الذي سبقت الإشارة إليه قبل قليل. ولئن كان الخاطرُ عند الحديثِ عن الحوارِ في

مثل مقامنا هذا كثيرًا ما ينصرفُ إلى الحوارِ بين الأديانِ ، وخاصّةً بين أديان التّوحيد الثّلاثة ، وعلى الأخصّ الحوارُ بين الإسْلامِ والمسيحيّةِ ، أو المسلمين والمسيحيِّين حتّى نكونَ أكثر دقةً ، فإنَّ لذلك بطبيعة الحالِ أسبابَه التّاريخيَّة والجغرافيَّة ، ودواعيه الثّقافيّة والحضاريّة ، ومسوغاته الدّينيّة بحُكمِ العَلاَقة النّسبيّة بين هاتين الدّيانتين . إلّا أنَّ دواعي الحوارِ والحاجةَ إليه لا تقفُ عند هذه الحُدودِ ، بل تمتدُّ لتشملَ كلَّ أهلِ هذا العالمِ الذي أصبح قريةً واحدةً كما سرتِ العبارةُ .

خاتمةٌ واسْتِشْراف :

لقد كان الغرضُ الرئيسُ لهذا البحثِ اسْتجلاءَ عناصرِ المنْهجِ الذي أرساه الإمامُ أبو الحسن الأشعريُّ ، تأسيسًا للحوارِ والمراجعةِ والنّقدِ في الفكْرِ الإسْلاميِّ . وقد كان ذلك منه في مرحلة أقل ما يمكن أنْ يقال فيها: إن التّيّارات الفكريّة والقوى الاجتماعيّة في الأُمّةِ كانت في حالةٍ من التّدابُرِ والتّنابُذِ المنذر بالتّطاحنِ والانفجارِ . فاجتهد ما واتاه الاجتهاد في رسمِ ما نحسب أنّه فتح أفقًا ناضجًا أسهم في حفظِ وحدةِ الأُمّةِ على نحوٍ اسْتمدَّ فلسفتَه من صبغةِ الإسْلامِ الحنيفيّة القّائمةِ على الوسطيّةِ والاعْتدالِ . وقد سعى البحثُ كذلك إلى وصلِ هذا الجانبِ المنْهجيّ من فكرِ الأشعريِّ بما تدعو إليه الحاجةُ من مَزيدِ تأصيلٍ لقيمِ الحوارِ والتّواصُلِ سبيلًا للمُراجعةِ والنّقدِ في حَاضرِ المسلمين ، فيما بينهم أوّلًا وبينهم وبين غيرهم ثانيًا . على أنَّ ما أمكننا عرضُه بالنّسبةِ للأشْعريِّ يُوحي إلينا بالحَاجةِ إلى مزيدٍ من البحثِ والدّراسةِ للكيفيّاتِ التي تجلّى بها عبر القرونِ المنهجُ الحِواريُّ والنّقديُّ الذي أسهمَ في إرسائِه ، وذلك في المجالات المختلفة للفكرِ الإسْلاميِّ . وعسى الله أنْ يُقيِّضَ لهذا الأمرِ من ينهضُ به وينيرُ مسالِكَه .

وإذ جرى الكلامُ على مقْصديةِ الحِوار ووظيفيَّته إبرازًا لضرورتِه مع غير المسلمين الذين أصبحَ المسلمون متواصلين معهم ضُروبًا شتَّى من التَّواصُلِ، فإنَّه لا بُدَّ أنْ نؤكِّد أنَّ المسلمين بمذاهبهم الفقهيَّة المتعددةِ، ومدارِسِهم العقديَّة المتباينةِ، ومنازِعهم الفكريَّة المختلفةِ، ومشارِبهم السِّياسيَّة المتكاثرة، وانتماءاتهم الوطنيَّةِ المتمايزةِ، ومصالحهم الاقتصاديَّة المتزاحمة أو المتناقضة، ناهيكَ عن صراعاتهم الطَّائفيَّةِ المتفاقمةِ، إنَّما هم أكثرُ حاجةً من أي وقتٍ مضى إلى حوارٍ جادٍّ يَصدرون فيه عن مرجعيَّةِ الإسْلامِ العُليا ومقاصدِه الكُبرى، ويضعون الانتماء للأُمَّةِ والسَّعي لحفظِ كيانها فوق كلِّ الاعتباراتِ الأُخْرى، إدراكًا لما يتهددُها من مخاطر التَّذويب لثقافَتها، والاسْتهداف لمواردها، والاسْتهانة بإنسانها، والامتهانِ لشخصيَّتها.

الفهرس التفصيلي لموضوعات الجزء الثالث

المحور الخامس: الوسطية الأشعرية الواقع والمستقبل ٧

أبو الحسن الأشعري إمام الوسطية، لمحمد سليم العوا ٩

السبيل إلى عودة الأزهر إلى ما كان عليه ٩

كلام الذهبي في أبي الحسن الأشعري دليل على وسطيته ١٠

كتاب المقالات لأبي الحسن الأشعري ١٠

الاختلاف حول لفظ الإسلاميين في الوقت الحاضر ١٠

سبب اختيار أبي الحسن الأشعري هذا الاسم لكتابه ١٠

أصل الخلاف بين المسلمين راجع إلى السياسة، لا إلى الملة أو العقيدة ١١

إعلان أبي الحسن الأشعري أنه لا يكفر أحدا من أهل القبلة؛ لأن الكل يشير إلى معبود واحد .... ١١،١٢

الوسطية في مسائل العقيدة عند أبي الحسن الأشعري ١٢

مسألة الرؤية ١٣

مسألة الجهة والحلول، ومسألة مقترف الكبيرة، ونفي الإيمان وإثباته ١٤، ١٣

غاية الأشعري من المقالات توحيد كلمة المسلمين وجمعهم تحت راية أهل السنة ١٤

اجتماع العلماء والأئمة وأصحاب المذاهب على تلقي آراء الأشعري بالقبول، وعدم المخالفة إلا فيما ندر .... ١٤، ١٥

كون الإنصاف معيار الوسطية، وذيوعه في كتب الأشعري الأخرى كالإبانة واللمع ١٥

مفهوم الإنصاف ومعناه، واتسام الأشعري به ١٥

الوسطية كمشروع لتدبير الاختلاف عند أبي الحسن الأشعري، المبررات والمظاهر والنتائج، لعبد المجيد الصغير ١٧

أهمية المفاهيم والتصورات والقيم، والتدافع الحضاري والتلاقح الثقافي، في فهم الواقع واستشراف مستقبله ١٧

ضرورة ضبط المفاهيم وتحديد دلالتها في التنزيل على الواقع؛ بسبب ما اكتنفها من غموض واضطراب .... ١٧، ١٨

اهتمام المراكز البحثية في الغرب بتتبع تاريخ المذاهب والأفكار . ١٨

إصلاح الأوضاع العلمية الآن رهين بإصلاح المفاهيم والأحكام التي أفسدتها الاعتبارات السياسية .... ١٨، ١٩

الفقه الأكبر وإشكالية الخلاف ١٩

تقرير القرآن أن الاختلاف ظاهرة طبيعية ١٩

وجود الاختلاف لا يعني نفي علاقة الود والتعايش بين الفئات المختلفة في الفكر ٢٠

الحفاظ على الوحدة بين المسلمين ليس معناه إلغاء الاختلاف فيما بينهم ٢٠
اتفاق كل من علمي أصول الفقه وأصول الدين على رصد مظاهر الاختلاف بين المسلمين ٢٠
صعوبة وضع حدود فاصلة بين الخطابين الكلامي والأصولي؛ للارتباط الوثيق بين الأمور العقدية والعملية في الإسلام ٢٠
تنبيه ابن خلدون على العلاقة بين علم الكلام وأصول الفقه ٢١
تأثير الخطاب الكلامي في إثراء علم أصول الفقه وتطويره ٢١
إشارة الإمام أبي حنيفة رحمه الله إلى التداخل والتواصل بين علم الكلام وأصول الفقه ٢١
أهمية علم الكلام والغاية منه واختلاف مسمياته ٢١
إفادة علماء الكلام من المنهج القرآني في تطوير منهجية علم الكلام، وتنويع أساليبه القائمة على الاستدلال والجدال والحوار والمناظرة في مجابهة التيارات والمذاهب الفكرية والدينية والسياسية ٢١
ضرورة الاعتراف بالفضل لعلماء الكلام والمعتزلة ٢٢
تأثير السلطة على الفكر الاعتزالي وتحويله من فكر يتصف بالحيدة والحرية إلى مذهب يفرض على الناس ٢٢
الآثار السلبية التي جناها الفكر الاعتزالي جراء اتصاله بالسلطة . ٢٢
ضياع الاجتهاد الكلامي العقدي أكبر خسارات اتصال الفكر الاعتزالي بالسلطة ٢٣

ملامح الممارسة الكلامية قبل وبعد فتنة خلق القرآن ٢٣
المشروع الوسطي عند الإمام أبي الحسن الأشعري ٢٤
المشروع الإصلاحي وإعادة التقييم لمنهجَيْ أصحاب الكلام وأصحاب الأثر ٢٤
مساندة أبي الحسن الأشعري للإمام أحمد بن حنبل وحديثه عنه لم تجعله يغضي طرفه عن قصور أتباعه، وما جد بعد ذلك في مذهبه ٢٥
استحسان الخوض في علم الكلام ٢٥
إفادة أبي الحسن الأشعري من الفقه المالكي؛ مفاهيمه ومصطلحاته، «مفهوم الاستحسان» نموذجًا ٢٦
نقد أبي الحسن الأشعري لمن أفتى بتحريم النظر العقلي في العقائد . ٢٦
حجج القادحين في علم الكلام ٢٦
حيدة أبي الحسن الأشعري وخصائص «رسالته استحسان الخوض في علم الكلام» ٢٧
دحض محاولات الفصل بين الإمام أبي الحسن الأشعري وأتباعه في المذهب ٢٧
النزعة التوفيقية والروح الوسطية في أقطاب الفكر الأشعري حالت دون الفصل بينهم وبين الإمام أبي الحسن الأشعري ٢٧
الحالة الفكرية التي كانت سائدة في عصر أبي الحسن الأشعري رحمه الله ٢٨
الخلاف المذموم وأسبابه ٢٨

ضرورة النظر في الأحكام القطعية التي أطلقها أصحاب المذاهب
الفكرية بعضهم على بعض ٢٨
تأثير الاختلاف على الأوضاع الاجتماعية والعلاقات الإنسانية ٢٨
استعداء السلطة على المخالفين للفكر ٢٩
النزعة الإقصائية في الكتابة والتأليف ٢٩
صعوبة الوقوف على تاريخ محايد للاتجاهات الفكرية .... ٢٩، ٣٠
تشديد الإمام الغزالي على وجوب الاحتراز من تكفير المسلمين .. ٣٠
استمداد الغزالي نظرته النقدية للخلاف من القواعد التي أصّلها
الإمام أبو الحسن الأشعري في كتابه «مقالات الإسلاميين» ... ٣٠
وجوب التسلح بأدوات التحليل والنقد والمراجعة للأحكام؛ لوضع صورة
طبيعية للفكر الإسلامي تلتزم الموضوعية وتتسم بالإنصاف ٣١
العامل اللغوي وتأثيره في الخلاف الكلامي ٣١
الوسطية الجامعة وملامحها ٣٢
إجماع المعتزلة والأشاعرة على رفض التقليد العقدي ٣٢
خلو التجربة الإسلامية من فكرة «المجاميع العقدية» التي تربط
فرض العقيدة بقوة السلطة السياسية ٣٢
رفض الإمام الأشعري للبيان القادري رغم تعاطفه مع الإمام أحمد
ابن حنبل في محنته .... ٣٢، ٣٣
تأييد فقيه الأندلس (ابن رشد الجد) لمنطق الاستحسان الأشعري،
لكن لمن له حظ وافر من العلم والفهم ٣٣

ضرورة التمييز بين العقيدة الإسلامية والاجتهاد الكلامي ٣٣، ٣٤
معيار العقيدة العام الذي يضمن استيعاب الفرد مضمونَ العقيدة ٣٤
ربط الخلافات السياسية بالأمور العقدية ٣٤
التحليل الأيديولوجي لنشأة الفكر الشيعي ٣٥
تناقضات في الفكر الشيعي ٣٥
دروس وعبر مستفادة من تاريخ الاختلاف في الإسلام ٣٦
الاعتراف بالمخالف في المناظرة الكلامية ٣٦
تمكين المخالف من كل الشروط التي تجعل منه خصما مناظرا يتساوى في الدرجة مع المتكلم نفسه ٣٦
الجوانب المنهجية في المناظرات الكلامية ٣٦
ضبط أخلاقيات المناظرات في معالجة مشكلة الاختلاف ٣٦
التراث الكبير الموروث من علم الكلام في قواعد الجدل ومناهج الحجاج ٣٧
توحيد طريقة التفكير وإخضاعه لضوابط عقلية يقينية ٣٧
إدراج المعرفة التاريخية ضمن وسائل تقييم الاختلاف في التجربة الكلامية .... ٣٧، ٣٨
استمرار القيم الدينية والحضارية والإنسانية في التأثير في أحداث العصر ٣٨
حتمية النظر في علم الكلام للتمييز بين الثابت والمتغير، والمجمع عليه والمختلف فيه ٣٨

الإمام أبو الحسن الأشعري رائد المنهج الوسط في المذاهب الكلامية، لسلمان الندوي ٣٩
معالجة الديانات لقضايا الغيب بنوع من الفلسفة والبحث العقلي ٣٩
أنواع الفلسفات في العصور السابقة ٣٩
عدم أخذ المسلمين من أفكار الديانات الشرقية ٤٠
دور الإسلام في معالجة القضايا الغيبية الفطرية والعقلية ٤٠
اعتماد القرآن والسنة على آيات الأنفس والآفاق في معالجة القضايا الغيبية ٤١
تأثير القرآن في صحابة الرسول ﷺ ٤١
قوة اليقين في قلوب أصحاب النبي ﷺ ٤٢
تصديق الرعيل الأول بوجود الله وعدم الحاجة إلى أدلة لإثبات ذلك .. ٤٢
مسألة القدر وتساؤلات الصحابة حوله، وتوجيه النبي ﷺ لهم ٤٣
تدوين القرآن والسنة ٤٤
ثبوت العقائد ورسوخها في العهد الأول ٤٤
طعن اليهود والفرس في الدين الإسلامي، ومحاولة هدم أساسيات العقيدة .... ٤٤ ـ ٤٦
الفتن التي ظهرت في القرون الأولى وكون ذلك نتيجة الفهم السطحي للنصوص الدينية ٤٦
فتنة الشيعة ٤٦

الزنادقة والملحدون .... ٤٦، ٤٧
موقف أهل الحديث من الإيمان والوحي ٤٧
موقف أهل الرأي من الإيمان والوحي ٤٧
أقسام الناس تجاه العلوم والمعارف ٤٨
المتشددون الغلاة، والمتساهلون المقصرون، والمعتدلون المتوسطون ٤٩
نشأة أبي الحسن الأشعري وظروف عصره ٤٩
تربية أبي الحسن الأشعري ٥٠
غياب من يجمع بين مذهب المعتزلة وأهل الحديث ٥٠
إعلان أبي الحسن الأشعري عن فكره ومنهجه في جامع البصرة ٥١
إعلانه عن مذهبه العقدي في كتاب «الإبانة» ٥٢
ظن مَنْ قلد الإمام أحمد مخالفة أبي الحسن الأشعري له ٥٢
استهداف المعتزلة والحنابلة المتشددين لأبي الحسن الأشعري ونقدهم له ٥٢
أسباب ابتعاد المقلدين المتشددين من الحنابلة عن الإمام أبي الحسن الأشعري ٥٣
منهج أبي الحسن الأشعري في تناول قضايا الإيمان والغيب ... ٥٣
موقف الإمام أبي الحسن الأشعري من المعتزلة ٥٣
وسطية الإمام أبي الحسن الأشعري ٥٤
قبول العلماء الكبار والمجددين والمصلحين لوسطية الإمام أبي الحسن ٥٥
قول الكوثري في الإمام أبي الحسن الأشعري ٥٥

حدود العقل في إعماله وموقفه من الغيبيات ٥٦
توجه العلماء والمجددين إلى توسيع دائرة الدعوة والإصلاح، وتطبيق دائرة التكفير والتبديع ٥٦
الحديث عن منهج الإمام أبي الحسن الأشعري وإشادة العلماء به، وثناء أبي الحسن الندوي عليه ٥٧ ـ ٥٩

وسطية الإمام الأشعري في الإنسانيات بين الجبر والاختيار والتفويض، لعبد العزيز سيف النصر ٦١

نشأة الجبرية والقدرية بين المسلمين ٦١
أولا: الجبريون القائلون بالقدر السابق ٦١
المصادر التي اعتمدوا عليها ٦١
المصدر الأول: الأحاديث النبوية التي تثبت أن أفعال الإنسان كلها من خلق الله ٦٢
المصدر الثاني: تصور الجهم بن صفوان للقدر .... ٦٢، ٦٣
سبب القول بالجبر عند الجبريِّين ٦٣
ثانيًا: القائلون بحرية الإرادة الإنسانية (القدرية) ٦٤
الإرهاصات الأولى للقول بحرية الإنسان «معبد الجهني، ابن غيلان الدمشقي» ٦٤
عقائد القائلين بحرية الإرادة الإنسانية في مبدأ الخلق الإلهي ... ٦٤
رد الأشعري على القدرية بإلزامهم التمسك بالتعاليم القرآنية في مسألة القدر السابق لخلق الإنسان ٦٥

أدلة القائلين بحرية الإرادة الإنسانية وقدرة الإنسان على أفعاله الاختيارية ٦٥
مبدأ العدالة الإلهية .... ٦٥، ٦٦
سؤالات غيلان الدمشقي لعمر بن عبد العزيز ٦٦
واصل ابن عطاء واستخدامه لسؤالات غيلان الدمشقي ٦٦
مصدر دليل العدالة الإلهية ٦٦
مدارك العقول ٦٧
النظر في جواز إطلاق اسم الخالق على الإنسان ٦٨
سبب عدم إطلاق المعتزلة الأوائل اسم الخالق على الإنسان ٦٨
رأي أبي عليّ الجبائي في مسألة التسمية ٦٩
قدرة الإنسان عند القدرية وآراؤهم فيها ٦٩
الرأي الأول: رأي الميمونية ٦٩
الرأي الثاني: عدم منح الله تعالى القدرة على الفعل للإنسان منذ مولده ٧٠
سبب الاختلاف حول قادرية الإنسان ٧١
الاختلاف حول القدرة التي يخلقها الله في الإنسان ٧١
نظرية الكسب عند المعتزلة ٧٢
رأي الشحام بأن الله يقدر على ما أقدر عليه عباده ٧٢
معنى قول الشحام .... ٧٢، ٧٣
مصطلح الكسب وانتشاره في أوساط المعتزلة ٧٣، ٧٤

استخدام المعتزلة البغداديين مصطلح الكسب؛ للإشارة إلى أن أفعال الإنسان في أصلها مكتسبة من اللَّه تعالى ٧٤
انقسام فرقة من الشيعة الزيدية حول خلق أفعال العباد وعدم خلقها ٧٥
تحديد مصطلح الكسب .... ٧٥، ٧٦
الكسب عند ضرار بن عمرو، والنجار ٧٦
أسباب انفصال ضرار بن عمرو، والنجار عن المعتزلة ٧٦
تجويز ضرار بن عمرو حصول فعل بين فاعلين .... ٧٦، ٧٧
قول ضرار بن عمرو في الاستطاعة ٧٧
قول ضرار بن عمرو في فعل الإنسان في غير حيز ٧٧
قول النجار في أفعال العباد والاستطاعة .... ٧٧، ٧٨
الفارق بين ضرار بن عمرو والنجار في مسألة الاستطاعة والفعل ٧٨
الفارق بين ضرار بن عمرو، والنجار في مسألة الفعل وحيز الفعل .. ٧٨
طبيعة الاستطاعة عند ضرار بن عمرو، والنجار .... ٧٨، ٧٩
الكسب عند ابن كُلَّاب ٧٩
قول ابن كُلَّاب في المقروء من القرآن والقراءة المحدثة، وتبيين أنها كسب ٧٩
التقارب الذي بين ابن كُلَّاب والنجار في الكسب ٨٠
الكسب عند الأشعري ٨٠
معالجة الأشعري لنظرية الكسب .... ٨٠ ـ ٨٢

تقديم الأشعري مصطلح الكسب بمعنى الفعل الإنساني ٨١
تفريق الأشعري بين ما يقع عليه الكسب وما لا يقع عليه من أفعال الإنسان الاضطرارية وغيرها ٨٢
استخدام الأشعري لمصطلحي القدرة والاستطاعة بمعى واحد ٨٢ - ٨٤
إنكار كون القدرة المكتسبة للأفعال غير المتولدة في حيز الإنسان .. ٨٤، ٨٥
تفريق الأشعري بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية، وما يقع كسبا منها وما لا يقع ٨٥
عدم شرح الأشعري معنى قدرة الإنسان على الكسب، وتقريره بأن الله تعالى قادر على أن يضطر عباده إلى كل شيء بوصفهم كاسبين له .... ٨٥، ٨٦
دفاع الجويني عن رأي أبي الحسن الأشعري ٨٦
تسويغ الجويني لاستخدامه مصطلح القدرة .... ٨٦، ٨٧
تفسير الجويني مصطلحي القدرة والإرادة ٨٧

الإمام الأشعري بين وسطية عقيدته وقضايا التأويل، لمرزوق أولاد عبد الله ٩١

سمات شخصية أبي الحسن الأشعري ٩١
المبحث الأول: الأطوار الفكرية في حياة الإمام أبي الحسن الأشعري ٩٢
المطلب الأول: مسيرة أبي الحسن العلمية وأقوال العلماء فيه وأسباب تحوله ٩٢
مكانة أبي الحسن الأشعري في علم الكلام ٩٢

أقوال العلماء في أبي الحسن الأشعري ٩٣

مسيرة أبي الحسن الأشعري العلمية .... ٩٣، ٩٤

ترك أبي الحسن الأشعري لمذهب الاعتزال ٩٤، ٩٥

ملامح الفترة التي عاش فيها أبو الحسن الأشعري .... ٩٥، ٩٦

المطلب الثاني: مناقشة الأشعري أستاذه .... ٩٦، ٩٧

المطلب الثالث: معنى الانتساب لمذهب الأشعري، والالتقاء والافتراق مع الحنابلة ٩٧

كلام أبي القاسم بن درباس بخصوص الأشعري وابن حنبل .. ٩٨

كلام السبكي في عقيدة الأشعري ٩٩

قول سلامة القضاعي في أسباب التصنيف في علم الكلام، وامتياز الأشاعرة والماتريدية دون غيرهم من أهل السنة .... ٩٩، ١٠٠

ظهور المذهب الأشعري وتأثيره على بقية المذاهب الفكرية .... ١٠١، ١٠٢

المبحث الثاني: المنهج العقدي عند الإمام أبي الحسن الأشعري ١٠٣

الأشعري وقضايا التأويل «مذهب الأشعري في الصفات» ١٠٣

المنهج الوسط واتباع الأشعري له في قضية الصفات ١٠٣-١٠٥

العناصر التي اعتمد عليها المنهج الأشعري في تحديد موقفه من المعتزلة ١٠٥، ١٠٦

المطلب الأول صفة الفوقية والعلوية لله «ذكر الاستواء على العرش» . ١٠٦-١٠٨

المطلب الثاني الكلام في إثبات رؤية الله بالأبصار في الآخرة ... ١٠٨-١١٠

المطلب الثالث القول في الجهة ١١٠، ١١١

المطلب الرابع كلام اللّٰه ١١١-١١٤
المطلب الخامس نظرية الكسب ١١٤، ١١٥
خلاصة القول في عقيدة الأشعري في صفات اللّٰه .... ١١٥، ١١٦
المطلب السادس علاقة الأشعري بأهل الحديث ١١٦
الاعتقاد الخطأ بوقوع الاختلاف بين أهل الحديث والأشاعرة .. ١١٦
الاتفاق بين الأشاعرة وأهل الحديث ١١٧
التوازن الفكري عند أبي الحسن الأشعري وأثره في الأمة والمجتمع،
لعبد الرحمن المراكبي ١١٩
أبو الحسن الأشعري وظروف نشأته ١١٩، ١٢٠
التحول الفكري لدى أبي الحسن الأشعري ١٢٠
الثراء الفكري في القرنين الثالث والرابع .... ١٢١، ١٢٢
الخلافات الشديدة بين أصحاب الأفكار بعضهم بعضا ١٢٢
خلاف الحنابلة مع المعتزلة ١٢٢
خلاف الحنابلة مع الصوفية ١٢٣
خلاف أتباع الإمام أحمد مع أتباع الإمام الشافعي ١٢٣
فتنة القرامطة ١٢٣، ١٢٤
الفتن بين الشيعة والسنة ١٢٤
فتنة الفقهاء مع الصوفية ١٢٤
حاجة الأمة إلى إمام مجدد ١٢٤

الإمام المصلح والمجدد ١٢٥
أصول فكر الأشعري ١٢٥
عدم تخلي الأشعري عن العقل ١٢٦
قراءة الأشعري للمناهج والأفكار التي حوله ١٢٦
نظرة الأشعري إلى العلوم الفرعية ١٢٦، ١٢٧
عدم تعصب الأشعري لمذهبه الفقهي ١٢٧
نظرة الأشعري لأصحاب المذاهب الكلامية، وقوله بأن كل فرقة
منهم أخذت جانبا من الحق والصواب ١٢٨-١٣٠
أصول مذهب الإمام الأشعري ١٣٠-١٣٢
وسطية التأويل عند أبي الحسن الأشعري ١٣٢
توسط الأشعري في الذات الإلهية ١٣٢
وسطية الأشعري في تأويل الصفات ١٣٢
وسطية الأشعري في كلام الله .... ١٣٢، ١٣٣
توسط الأشعري في الجبر والاختيار ١٣٣
توسط الأشعري في مرتكب الكبيرة ١٣٣
وسطية الأشعري في الحديث عن الشفاعة ١٣٣
توسط الأشعري في قضية الرؤية ١٣٣
تفرد الأشعري وجمعه لفروع متعددة من علوم الشريعة، وقول
العلماء فيه ١٣٣-١٣٥

أثر فكر الأشعري في الأمة والمجتمع ١٣٥، ١٣٦

سيادة مذهب الأشعري على المذاهب الكلامية ١٣٦

مظاهر العداء للمذهب الأشعري ١٣٦

أعلام الفكر الأشعري بعد الإمام أبي الحسن ١٣٧

الإمام أبو الحسن الأشعري إمام أهل السنة والجماعة، نحو وسطية إسلامية تواجه الغلو والتطرف، لأبي بكر أحمد مسليار المليباري ١٣٩

مقدمة البحث حول أوضاع الأمة، وكون أبي الحسن الأشعري القدوة في الأصول ١٤٠

نشأة أبي الحسن الأشعري، وتكونه الفكري وظروف عصره المذهبية ١٤٠

لمحة تاريخية عن عصر الإمام أبي الحسن وظهوره مجددا ١٤١

رصد تاريخي للفتن وظهورها في العصور الإسلامية السابقة على عصر أبي الحسن الأشعري ١٤١

فتنة ابن صبيغ ١٤١

الفتن في عصر الخليفة عثمان ابن عفان ﷺ ١٤١، ١٤٢

فتن الخوارج، الشيعة، القدرية، الجهمية ١٤٢

الاختلاف حول الصفات الإلهية .... ١٤٢، ١٤٣

ظهور الإمام أبي الحسن الأشعري ونشأته العلمية ١٤٣

رجوعه عن مذهب الاعتزال ورؤياه النبي ﷺ، ومناظراته مع أهل الأهواء والبدع ١٤٤-١٤٧

الإمام الأشعري عند الأقدمين ١٤٧

إفادة العلماء من أبي الحسن الأشعري وحديثهم .... ١٤٧، ١٤٨

كلام الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني عن الإمام أبي الحسن الأشعري ١٤٨

كلام أبي القاسم القشيري عن الإمام أبي الحسن الأشعري ... ١٤٨

كلام الخطيب البغدادي عن الإمام أبي الحسن الأشعري ١٤٩

وصف العماد الحنبلي لأبي الحسن الأشعري ١٤٩

ثناء الإمام البيهقي على أبي الحسن الأشعري .... ١٥٠، ١٥١

قول التاج السبكي في الإمام أبي الحسن الأشعري .... ١٥١، ١٥٢

قول الحافظ ابن عساكر في الإمام أبي الحسن الأشعري ...... ١٥٢، ١٥٣

عقيدة الإمام الأشعري ومنهجه الوسطي ١٥٣

قوله في قضية الإيمان وموقفه من القول والعمل ١٥٣

رد الأشعري على منكري القدر وقوله بالكسب ١٥٤

توسط الإمام أبي الحسن الأشعري بين النفاة والمجسمين للصفات .. ١٥٥-١٥٧

مؤلفات أبي الحسن الأشعري ١٥٧، ١٥٨

الرد على المجسمة في قولهم بأن الأشعري قرر في «الإبانة» ما يوافق التشبيه والتجسيم .... ١٥٨، ١٥٩

الأئمة والعلماء المتبعون للمذهب الأشعري ١٥٩

المحور السادس: الإمام أبو الحسن الأشعري فيلسوفا ١٦١
الإمام أبو الحسن الأشعري فيلسوف أهل السنة والجماعة، لعبد الرَّزَّاق قَسّوم ١٦٣
العلاقة بين العقيدة والفلسفة ١٦٣
الجمع بين العقيدة والفلسفة ١٦٣
أبو الحسن الأشعري فيلسوف أهل السنة والجماعة ١٦٣
دواعي اشتغال أبي الحسن الأشعري بالفلسفة والتفلسف وأسباب ذلك ١٦٤
تأصل علم الكلام وأسلمة الفلسفة عند أبي الحسن الأشعري .. ١٦٤
فلسفة العقيدة ١٦٥
نظرية المعرفة عند أبي الحسن الأشعري والأسس التي بنيت عليها .. ١٦٥
مجموعة الأسس والمفاهيم التي قدمها الأشعري واتخذها أدوات معرفية، لتدعيم أسس المعتقد ١٦٥
المنهج التطبيقي واتخاذه وسيلة لتحديد المفاهيم ١٦٦
معنى الحقيقة والمجاز عند الأشعري وتطبيق المنهج التطبيقي عليه ... ١٦٦
تطبيق المنهج على قضية الوجود والموجود ١٦٧
تطبيق المنهج على مصطلح الحدوث ١٦٧
أسلمة الفلسفة ١٦٨

تناول الأشعري لقضايا وثيقة الصلة بالفلسفة بمنهجية إسلامية، «قضية الزمن» نموذجًا ١٦٨

وصف الأشعري لمقالات الفلاسفة في الأزمنة والآجال بأنها فاسدة، وتبيينه لأسباب هذا الفساد ١٦٨

العدل الإلهي ونظرة الأشعري إليه ١٦٩

خلاصة ما ذهب إليه أبو الحسن الأشعري في قضايا العقيدة ١٧٠

فيلسوف .. وفلاسفة ١٧٠

نعت أبي الحسن الأشعري بالفيلسوف ومسوغات ذلك النعت ١٧٠

دوافع الاشتغال بالنظر العقلي عند الإمام الأشعري .... ١٧٠، ١٧١

تعامل الأشعري مع الفلاسفة والقضايا التي بحث فيها وناقشها ١٧١

الخوض في أمور جديدة لم ترد في القرآن الكريم والسنة المطهرة ١٧١، ١٧٢

مخالفة الأشعري للفلاسفة في قضية الحوادث، كمثال «تولد الفعل» وكونه مباشرا أو متولدا ١٧٢

رد أبي الحسن الأشعري على الطبائعيين والمعتزلة ١٧٢

ملامح المنهج الذي استخدمه الأشعري في الرد على المعتزلة ١٧٣

خلاصة القول في مناقشات الأشعري للفلاسفة والمعتزلة ١٧٣

خصوصيات فلسفة الأشعري ١٧٤

اللا تفلسف وكونه خصوصية من خصوصيات فلسفة الأشعري ١٧٤

معنى العلم عند الأشعري، واتخاذه مستندًا إلى العالم المعلوم .. ١٧٤

مدارك العلوم عند الأشعري ثلاثة : الحس والنظر والخبر ١٧٥

الموضوعية خصيصة مهمة من خصوصيات فلسفة الأشعري ... ١٧٥
الانفتاح على آراء المخالفين ١٧٦
طريقة الإثبات بالخُلف واستخدام الأشعري لها في التعامل مع المخالفين ١٧٦
كثرة القضايا العقلية والعقدية التي اختلف فيها الأشعري مع الفلاسفة وعلماء الكلام ١٧٦
حديث الأُشعري عن العلم، وإعطائه مقدمة تصويرية عنه ١٧٦
اختلاف الأشعري مع المعتزلة في أن الإدراك بالبصر يقتضي الإحاطة بالمدرك، وقوله بخلاف ذلك ١٧٧
استفادة الإمام الأشعري من مرحلة اعتزاله في الدفاع عن العقيدة، والمزج بين الدليلين العقلي والنقلي في الرد على المعتزلة ١٧٧
خاتمة البحث ١٧٨
صعوبة تصنيف فكر الإمام الأشعري في سُلَّم التفكير العقلي؛ لتعدد مشاربه وتنوع ألوان معرفته ١٧٨
النقد والهجوم الموجهان إلى الإمام الأشعري ١٧٨
نقد الإمام ابن حزم الظاهري ١٧٨
تسوية بعض فقهاء المغرب بين المذهب الأشعري والمذهب الكلامي في التبديع ١٧٨
ما وجه إلى الإمام الأشعري من هجوم ونقد دل على مكانته التي بلغها، ومدى الحرج الذي وضع فيه بعض النَّصِّيين والمتكلمين في إبطال مواقفهم ١٧٩

تدقيق الأشعري لمفهوم الفلسفة، ومنحه إياها البعد العقدي المفقود فيها ١٧٩

تعامل الإمام الأشعري مع التفلسف في ظل حصانة عقدية لا يمكن اختراقها، قضية «الإنسان وحدُه» نموذجا ١٧٩

اتسام جدال الأشعري لخصومه بأدب الجدل والحوار ١٨٠

جَمْعُ الإمام الأشعري بين فلسفة العقيدة وأسلمة الفلسفة ١٨٠

الإمام الأشعري فيلسوفا قراءة جديدة، للسيد ولد أباه ١٨١

اعتقاد حسن حنفي بأن الفكر الإصلاحي الحديث لم يتخلص من الروح الأشعرية ١٨١

حاجة الفكر الإصلاحي إلى مبادئ الفكر الاعتزالي ١٨١

اختراق وسيطرة السلفية النصرانية على أطروحات الإسلاميين الجدد ١٨٢

مميزات المنهج الأشعري في بنائه التأسيسي ١٨٢

الخارطة العقدية إبان ظهور المشروع الأشعري ١٨٢

الهدفان اللذان تمحور عليهما مشروع الأشعري ١٨٣

رفض التكفير وتوسيع دائرة الانتماء للأمة ١٨٣

صياغة الأُطر المنهجية المكتملة لدائرة أهل السنة والجماعة ١٨٣

وضع الأشعري للعقيدة الدنيا المشتركة بين أهل الأمة ١٨٣

وضوح العقيدة الأشعرية الدنيا في نظرياته الكلامية في الطبيعة والمعرفة، وفي الإلهيات والأخلاق ١٨٤

دواعي إعادة استكشاف الخطاب الأشعري الذي فَقَدَ وجهه النظري الأصلي ١٨٤

الداعي الأول: المنظومة الأنطولوجية للأشعرية (نظرتها إلى الوجود ومفهوم الألوهية وعلاقتها بالعالم) ١٨٥

نظرية الأشاعرة في الصفات الإلهية، وقولهم بأنها ليست عين الذات ولا غير الذات ١٨٥

مخالفة الأشاعرة للمعتزلة ومقتضيات المنطق الأرسطي «بنفي الثالث المرفوع» في الصفات الإلهية ١٨٥

قول الإمام الأشعري في الصفات الإلهية .... ١٨٥، ١٨٦

عدم قبول الأشعري أن يقال في صفات اللّٰه تعالى بأنها أغيار أو متفقة أو مختلفة ١٨٦

الداعي الثاني: قيام المنظومة الطبيعية للأشعرية على نفي الطبائع، أي النظام الضروري في الطبيعة ١٨٦

رفض المنظومة الطبيعية للأشعرية للكوسمولوجيا الأرسطية المبنية على القول بالجواهر ١٨٦

اعتبار الأشعري أن معيار العلم بالطبيعة هو التجربة العملية ١٨٦

نظرة الأشعري للكليات الصورية بأنها تجريدات ذهنية ليس لها طابع عيني .... ١٨٦، ١٨٧

اعتبار الفيلسوف الإيراني عبد الكريم سروش الأشعريةَ نزعة اسمية تجريبية في مقابل النزعة الميتافيزيقية الاعتزالية ١٨٧

الداعي الثالث: قيام المنظومة الأخلاقية للأشعرية على الفصل الجذري بين دائرتي الوجود والقيم .... ١٨٧، ١٨٨

تلخيص ابن فورك لمذهب الأشعري في الأخلاق ١٨٨

عدم الاختلاف بين الأطروحات الفلسفية الجديدة في المسألة الأخلاقية، وبين ما يراه الإمام أبو الحسن الأشعري ١٨٨

تصوير الأشعري لمفهوم العدل الإلهي الصحيح من خلال نظرية الكسب ١٨٩

الداعي الرابع: منهج النظر ودعوى أن الأشاعرة نبذوا العقل واستبدلوا النقل به ١٨٩

نظرة المذهب الأشعري للعقل على أنه غريزة وفعل لا ملكة قلبية أو مستوًى وجوديًا ١٨٩

قيام المذهب الأشعري في جانب النظر على عدم التمييز بين العلم والمعرفة، واليقين والفهم والفطنة والدراية والعقل والفقه ١٨٩

اعتبار الأشعرية لإعمال العقل خارج النص الذي هو أفق كل ممارسة عقلية ١٨٩

الداعي الخامس: التصور الخطأ لنظرية الإمامة لدى الأشعرية ١٩٠

أسس نظرية الإمام الأشعري السياسية ١٩٠

رفض مفهوم الدولة الدينية ١٩٠

اعتبار وجوب الإمامة مبدأ شرعيا لحفظ مصالح الناس واتقاء الفتنة . ١٩٠، ١٩١

الإمام الأشعري: دلالة العلاقة بين وصف الآراء وتأسيس علم الكلام الدفاعي، لأبي يعرب المرزوقي ١٩٣

تمهيد: الإشكالية ١٩٣

إظهار عقم المحاولات البعثية للجدل الكلامي في العقائد، إذا ما قامت على فكر يخالف فكر الإمام الأشعري ١٩٣

تحويل السنة إلى فرقة من الفرق ١٩٤

فهم طبيعة الانتقال من الوصف الموضوعي للآراء التي تقول بها فرق أهل القبلة إلى الكلام المعبر عن السنة ١٩٤

معرفة أسباب النكوص إلى الموقف الميتافيزيقي في مجالي المعرفة العقلية والذوقية ١٩٤

انحصار دور الفكر الأشعري في المناوسة بين الموقف الكلامي والموقف الحديثي ١٩٥

حسم العلاقة بين العقل والإيمان في النظر، وبين القانون والأخلاق في العمل .... ١٩٥، ١٩٦

اكتمال دورة الكلام وعودة الفكر السُّنّي إلى شكل الكلام الأول . ١٩٦

المسألة الأولى: أمراض الفكر في الحضارة الإسلامية وصلتها بقضايا الكلام ١٩٧

عدم اقتصار المدارس ذات الجذور الممتدة في الزمان والمكان على التاريخ لماضيها، بل تتجدد شكلا ومضمونا مع حفاظها على أسسها التي نشأت عليها ١٩٧

إشكالية عدم معرفة أرباب الفكر الإسلامي التمييزَ بين التاريخ لمعارف لم يعد لها وجود، والممارسة العلمية الحية لهذه المعارف ١٩٧

اختلاق صيغ عقدية؛ لتقديمها بديلا عن النص الديني ١٩٨

وأد ثمرة التدين في حياة المسلمين بسبب اختلاق الصيغ العقدية،

وتقديمها بديلا عن النص الديني ١٩٨

تأريخ العلوم الإنسانية والدينية أمر لا تخلو منه جامعة من الجامعات المتحضرة، بيد أنه تاريخ لممارسات انتهت ١٩٩

المطالبة بالدليل ليست بمجرد الشاهد، بل بعرض النظرية التي تضفي عليه المعنى الذي قصده صاحبه ٢٠٠

قول ابن خلدون في ما وراء الحس من المغيبات ٢٠٠

الكلام السلبي وحدوده والقائلون به ٢٠١

الفرق بين الكلام الدفاعي عن العقيدة وعلم الكلام بوصفه علما ٢٠٢

عدم تجاوز الفكر النقدي الآن مرحلة الدفاع عن العقيدة ٢٠٢

مصطلح «الكلام الموجب» أو ما يسمى بعلم أصول العقيدة، وصياغته بالمنطق الصناعي، وسلبيات ذلك المصطلح ٢٠٢-٢٠٤

المسألة الثانية: دور علم الكلام في تكوينية هذه الأمراض الفكرية ٢٠٥

القراءة الخلدونية لمسار الفكر السني ٢٠٥

تقسيم ابن خلدون لعلم الكلام ٢٠٥

المرحلة الأولى: ظهور الكلام في صورة فلسفية لكنها مختلفة عن أسلوب الفلسفة المشائية ٢٠٥

المرحلة الثانية: التدرج في عملية اندماج الكلام في الفلسفة المشائية ٢٠٦

المعيار الأول وما أنتجه ٢٠٦

القول بالتعاكس بين الدليل والمدلول، والتخلي عن هذا المبدأ ومناقشة ذلك ٢٠٦

المعيار الثاني المتعلق بطبيعة المسائل في الفنين الكلامي والفلسفي . ٢٠٧، ٢٠٨
علاقة المعيار الثاني بعلاقة التماهي التام بين الكلام والفلسفة .. ٢٠٩
العلاقة بين المعيارين الأول والثاني، والمراحل الحاصلة منهما ... ٢٠٩
معنى تأويل المتشابه في الآية السابعة من سورة آل عمران ٢١٠
النقد التيمي والخلدوني وتحررهما من ذهنية متكلمي العصر الوسيط وفلاسفته ٢١١
عدم نجاح الاندماج بين الفلسفة وعلم الكلام في المرحلة الأولى؛ بسبب رفض فضلاء الأمة لعلم الكلام ٢١١
حصول الاندماج بين الفلسفة وعلم الكلام على يد إمام الحرمين الجوني والغزالي تلميذه ٢١١
انتماء صنفي وحدة الوجود الصوفية إلى المزيج الكلامي الفلسفي .. ٢١٢
بلوغ الفلسفة والكلام ذروة التطبيق في القرن السابع ٢١٢
رابوع القرن السادس الذين أذابوا الفلسفة في الكلام والكلام في الفلسفة، الرازي، والسهروردي، وابن رشد، وابن عربي ٢١٢
خصائص علم الكلام الناتج عن آراء الرابوع الصوفي الفلسفي الفقهي ٢١٣
آثار الخليط المربع على الآفاق المعرفية والقيمية، والحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية .... ٢١٣، ٢١٤
الإصلاح الديني في القرن الثامن الهجري، وبدايته مع ابن تيمية بإصلاحه العقائد لتحرير الإنسان من عقيدة الجبرية ٢١٤
انتهاء ابن تيمية مع ابن خلدون بإصلاح الشرائع؛ لتحرير الإنسان

من شريعة الغضب وسلطان العنف ٢١٤

الموت البطيء للحيوية الفكرية والخلقية عند المسلمين، والازدهار الذي حدث في الغرب خارجا من رحم ذلك الموت .... ٢١٤، ٢١٥

الفكر الديني والمدارس الدينية ودورها في إثراء الغرب بالعلماء والفلاسفة ٢١٥

ظهور المدارس الدينية في بلاد الإسلام قبل الغرب بقرون ٢١٥

الثورات الفكرية المتولدة من المدارس الدينية وتأثيرها في الأخلاق والحياة الاجتماعية ٢١٥

تراجع الإبداع العقلي والموت الفكري والأخلاقي، وامتداد ذلك الموت إلى الوجود العقلي للجماعة بمؤسساتها ٢١٥

توقف الفكر العربي عن الإبداع النظري والعقدي، بعد محاولة ابن تيمية القيام بالإصلاح النظري فلسفيا ٢١٦

توقف الفكر العربي عن الإبداع العملي والشرعي، بعد محاولة ابن خلدون القيام بالإصلاح العملي فلسفيا ٢١٦

الخاتمة ٢١٧

رأي ابن خلدون في تكوينية الكلام السُّنّي ٢١٧

انحصار نظرية ابن خلدون في تكوينية الكلام السُّنّي على ضرب معين من الكلام ٢١٧

تأريخ ابن خلدون لعلم الكلام في مقدمته بمعيارين؛ معيار العلاقة بين الدليل والمدلول، ومعيار العلاقة بين مسائل الكلام ومسائل الفقه ٢١٧

الموقف المعرفي السُّنِّي ورده الحكم في القضايا الفكرية والعقلية لمبدأ واحد، هو تقديم المعطى التجريبي على الفرض العقلي ٢١٧

درجات المبدأ الخاص بالموقف المعرفي السُّنِّي .. .. ٢١٧، ٢١٨

ضرورة معرفة المبدأ الخاص بالموقف السُّنِّي؛ لفهم مآل النقد السُّنِّي للكلام وأصوله وبقية العلوم الإسلامية؛ التصوف والفقه والفلسفة ٢١٨

عدم وعي المعارضين للكلام والفلسفة الوعي التام بالعلة المعرفية لمعارضهم؛ لغلبة البعد العقدي على تلك المسألة ٢١٩

طبيعة المقابلة بين الكلامين الميتافيزيقي الذي يدعي العقلانية، والكلام التاريخي المقصور على المعرفة بالمراجع والممارسة الدينية . ٢١٩، ٢٢٠

فهم طبيعة العلاقة بين الكلامين الميتافيزيقي والتاريخي، وما يترتب عليه من فهم الفلسفة النقدية النظرية والعملية ٢٢٠

أساس الموقف الكلامي ٢٢٠

أساس الموقف الحديثي ٢٢٠

ما بعد المنطق وما بعد التاريخ ٢٢٠

استذابة الفكرين الكلامي والحديثي أحدهما للآخر وإنتاجهما لفكر جديد .... ٢٢٠، ٢٢١

الإجابة على السؤال المطروح في أول البحث ٢٢١

بين الفكر الفلسفي والفكر الكلامي، لسعيد فودة ٢٢٣

التداخل بين الكلام والفلسفة في الإمام الأشعري ٢٢٣

حول تعريف الفلسفة ٢٢٣

التسمية والاشتقاق ٢٢٣

التلازم بين التسمية والموضوعية في الفلسفة، والقرب والبعد من حدود المصطلح والتطبيق عليه في العصر الحديث .... ٢٢٣، ٢٢٤

سهولة ادعاء حب الحكمة لا يترتب عليه أن ما يقدمه الإنسان المدعي نتاج بحثه الفلسفي ٢٢٤

الاعتراض على إبقاء ترجمة الفلسفة بالحكمة والفلاسفة بالحكماء ٢٢٤

اشتمال الفلسفة على أمور اعتبارية غير متعينة جعلها عرضة لكثير من الاختلافات لا تعد ولا تحصى ٢٢٤

وجود بعض العناصر المتعينة والمتفق عليها في الفلسفة، كالنظر الفكري المشترك بين جميع الفلاسفة ٢٢٤

اعتقاد كل فيلسوف أن ما يقدمه هو الحق ولا شيء غيره؛ لأنه نتاج مجاهدة فكرية وتجربة حكيمة .... ٢٢٤، ٢٢٥

الاقتصار على ذكر أهم عناصر الفلسفة هو الأليق في تعريفها .. ٢٢٥

عدم إمكان حصر الفلسفة في مجموعة مفاهيم يمكن عدها، أو تصورات أو تصديقات يمكن الدفاع عنها، وصعوبة ذلك عند التطبيق ٢٢٥

الاختلاف بين الفلاسفة من جهة التعين الخارجي لما تشتمل عليه فلسفاتهم ٢٢٥

تبين مفهوم الفلسفة ببيان الأوصاف العامة لها باعتبارات مختلفة مع ذكر هذه الاعتبارات ٢٢٦

أهم مظاهر الفلسفة ٢٢٦

دراسة نقدية فكرية لما تنظر فيه العلوم بمعناها الحقيقي ٢٢٦

دراسة الفكر من حيث تميزه بميزة الأحكام القيمية ٢٢٦

ضبط التعريف بالفلسفة عن طريق الوصف من بعض الجهات، لا من حيث النتائج النظرية اللازمة بالفعل عن التفلسف ٢٢٦

تعريف «الملا صدرا» الفلسفةَ ٢٢٧

تعريف إسماعيل غازاني الفلسفةَ ٢٢٧

تعريف الفلسفة بفعل التفلسف ٢٢٧

حول تعريف علم الكلام ٢٢٨

سهولة تعريف علم الكلام؛ لوجود الضابط المتفق عليه بين المتكلمين ٢٢٨

بعض مما ذكره العلماء في تعريف علم الكلام ٢٢٨

تعريف عضد الدين الإيجي لعلم الكلام ٢٢٨

توضيح العضد الإيجي المرادَ بالعقائد ٢٢٨

توضيحه المراد بالدين .... ٢٢٨، ٢٢٩

تعريف الإمام التفتازاني لعلم الكلام ٢٢٩

لا بد في العلم بالعقائد في الكلام أن تكون مأخوذة عن أدلتها، ولابد أن تكون يقينية ٢٢٩

تعريف الإمام السنوسي لعلم الكلام ٢٢٩

إدخال الأدلة المباشرة القائمة على العقائد الدينية في علم الكلام .. ٢٣٠

تقرير عقائد الإسلام لا يتم إلا بالإتيان بالأدلة عليها ٢٣٠
اشتمال وظيفة المتكلم على جانبين ٢٣٠
دعوى أن الفلسفة برهانية والكلام جدلي ٢٣٠
مقارنة بين الفلسفة والكلام ٢٣١
المقارنة من حيث الموضوع ٢٣١
المقارنة من حيث الأدلة والوسائل المستعلمة ٢٣١، ٢٣٢
المقارنة من حيث الغاية ٢٣٢
المقارنة من حيث المبادئ .... ٢٣٢، ٢٣٣
دعوى أن الفلسفة على اختلاف أنواعها وتشقيق أحكامها مبنية على الأدلة ٢٣٣
مناقشة الدعوى وإبطالها ٢٣٣
استمداد كثير من الفلاسفة أصولهم الفكرية من الأديان ٢٣٤
عدم تصريح الفلاسفة بالأخذ من الدين جعل بعضهم يعتقد أن الأخذ منه يعارض مفهوم الفلسفة ٢٣٤
نص الإمام التفتازاني على الفَرْق الأهم بين الكلام والفلسفة .. ٢٣٤
إطلاق وصف الفيلسوف على المتكلم وجواز ذلك من عدمه .... ٢٣٤، ٢٣٥
البحث المعرفي عند الأشعري ٢٣٥
المبحث الأول وسائل المعرفة ٢٣٦
أهمية وسائل البحث التي يستخدمها الإنسان في الوصول إلى معرفته ٢٣٦

اهتمام المتكلمين والفلاسفة بوسائل المعرفة ٢٣٦
أهمية بيان وسائل المعرفة ٢٣٦
نص الأشعري على الأشياء التي تدرك بها العلوم ٢٣٦
الحواس الخمس والأخبار المتواترة وكونها وسائل للمعرفة ٢٣٧
نص علماء الأشعرية والماتريدية على هذه الحواس واستمدادهم لها من القرآن الكريم ٢٣٧
الحديث عن الحواس الخمس بشيء يسير من التفصيل ٢٣٧
توضيح الأشعري لمعنى الشاهد والغائب وعلاقة ذلك بالحس .. ٢٣٨
العلم بالحسيات ضروري والضروريات لا يجوز الشك فيها ٢٣٨
العلم بالعاديات ضروري لا يجوز الشك فيه ٢٣٨
قاعدة مهمة: لا يشترط في تحقق العلم أن يكون مبنيا على العلم العقلي ٢٣٨
تعدد وسائل التوصل إلى العلم ٢٣٩
إدخال العاديات في العلم يفتح بابا للعلوم التجريبية ٢٣٩
إدخال الأخبار المعتبرة يتيح للباحث أن يدرك ما لا يمكن إدراكه بطريق النظر والتأمل ٢٣٩
فتح الأشعري طرق العلم المختلفة وعدم حجر العقل على طريق واحد، ومخالفة الأشعري للفلاسفة في ذلك .... ٢٣٩، ٢٤٠
حقيقة العلم وأحكامه ٢٤٠
حقيقة العلم عند الأشعري ٢٤٠

الاستدلال العقلي عند الأشعري ومفارقته لما يعتمد عليه الفلاسفة ٢٤٠
خلاصة القول في معنى حقيقة العلم .... ٢٤٠، ٢٤١
الاختلاف في كون الحس علما أو نوع إدراك غير العلم ٢٤١
القول الأول الإحساس علم بالمحسوس ٢٤١
القول الثاني الحس غير العلم ٢٤١
العلم الحادث إما ضروري أو اكتسابي، ومعنى الضرورة والاكتساب ٢٤١، ٢٤٢
العلوم الضرورية أصل العلوم المكتسبة، وتوافق ذلك مع العقل والمنطق ٢٤٢
بديهة العقل وكونها نوعا من أنواع العلوم الضرورية ٢٤٢، ٢٤٣
قول الأشعري أن منكر العلوم الضرورية لا يستحق المناظرة ٢٤٣
النظرية الفكرية المتكاملة للإمام الأشعري .... ٢٤٣، ٢٤٤
مسألة حصول العلم عقيب النظر في خلق الله تعالى، واطراد هذه المسألة مع مذهبه في المتغيرات الحادثة .... ٢٤٤، ٢٤٥
قول ابن فورك حاكيا مذهب الأشعري ٢٤٥
أصالة الأشعري في البحث في العالم ٢٤٥
حدود النظريات التي ينبغي للباحثين المتحدثين عنها أن يعلموا حدودها ٢٤٥
إظهار رأي الأشعري في مسائل معدودة ٢٤٥
معنى الموجود ٢٤٦
معنى الحدوث ٢٤٦

المعنى الأول للحدوث ٢٤٦
المعنى الثاني للمحدث ٢٤٦
معنى القديم ٢٤٧
قسمة الوجود إلى محدث وقديم ٢٤٧
خلق الله تعالى للوجود والماهية .... ٢٤٧، ٢٤٨
المخلوق والمحدث .... ٢٤٨، ٢٤٩
الجواهر والأعراض ٢٤٩
كون الجسم ليس أعراضا مجتمعة ٢٥٠
عدم إنكار وجود محدث، لا جسم وعرض ولا جوهر .... ٢٥٠، ٢٥١
عدم توقف حدوث الحادث على محل .... ٢٥١، ٢٥٢
مفهوم العادة والترتيب بين أجزاء الوجود ٢٥٢
حاصل المسألة أن الترابط بين أجزاء العالم ليس على طريق المعلولية، بل على الوضع المشاهد بإرادة الفاعل المختار .... ٢٥٢، ٢٥٣
تفرد الله تعالى بالفاعلية وإيجاد الموجودات ٢٥٣
جواب الأشعري على من تساءل عن إمكانية أن يختار الله اختراع الطبيعة على وجه غير الذي اخترعها عليه ٢٥٤
مناقشة الفلاسفة القائلين بالطبائع المستلزمة لذاتها .... ٢٥٤، ٢٥٥
اعتقاد الفلاسفة التلازمات بين الأشياء المخلوقة وما يتولد عنها من تلازمات عقلية لا وضعية ٢٥٥
أصالة الأشعري في البحث الإلهي ٢٥٥

أهمية البحث في الإلهيات بالنسبة للمتكلم والفيلسوف ٢٥٥
كون البحث في الإلهيات موردا مهما يتجلى فيه النزاع والأخذ والرد ٢٥٥
اعتقاد بعض المفكرين اضمحلال البحث في الإلهيات إذا ما نمت الفلسفة العلمانية وشاعت النظرة العلمية ٢٥٦
الزعم أن البحث في الإلهيات إنما يلجأ إليه الإنسان حين يعجز عن حل مشكلاته، ويعجز عن العلم بعلل الأمور ٢٥٦
بعض من البحوث التي قام بها الإمام الأشعري في باب الإلهيات . ٢٥٦
معرفة الله اكتساب لا ضرورة ٢٥٦
المعرفة بالله أول الواجبات ٢٥٧
الطرق التي اعتمد عليها الأشعري في معرفة الله تعالى ٢٥٧
طريقة النظر لمعرفة الله تعالى عند الأشعري .... ٢٥٧، ٢٥٨
تقرير الأشعري بأن ما حصله المتكلمون من علوم ومعارف إنما حصل بالسير في طريق النظر ٢٥٨
تعليق ابن فورك على تقرير الأشعري .... ٢٥٨، ٢٥٩
تقرير الأشعري أن العبرة بالحقائق والمعاني، وليست بالألفاظ والرسوم ٢٥٩
قواعد شاملة للبحث في صفات الله تعالى ٢٥٩
كيفية معرفة صفات الله تعالى .... ٢٥٩، ٢٦٠
وضع الأشعري للقواعد الكلية للبحث في صفات الله عز وجل ٢٦٠

الفصل بين تصور الإلهي والإنساني ٢٦١

تفريق الأشعري بين حقيقة الوجود المتحقق خارجا وحقيقته في أحكام الوجود ٢٦١

مغايرة الوجود الإلهي لوجود المخلوقات .... ٢٦١، ٢٦٢

توضيح ابن فورك مذهب الأشعري في صفات الله تعالى .... ٢٦٢، ٢٦٣

تأملات في فكر الأشعري في مبحث النبوات ٢٦٣

مكانة النبوة في الدين واختصاص المتكلمين بالحديث عن تفاصيلها ٢٦٣

بحث المتكلمين وبعض الفلاسفة في النبوات بناء على التسليم بها ومحولة لتأيد وقوعها ٢٦٤

حول مفهوم النبوة والوحي عند الأشعري ٢٦٤

قول الأشعري في النبوة ٢٦٤

قول الأشعري في الرسول ٢٦٤

اعتقاد الأشعري عدم جواز إرسال النساء ٢٦٥

عدم وجوب إرسال الرسل إلى الخلق ٢٦٥

اعتقاد الأشعري في النبوة ٢٦٥

إبطال زعم استمرار النبوة بعد زمان النبي ﷺ ٢٦٦

تأويل خاتمية النبوة على أنها انتهاء فترة استمداد الناس من الشرائع الإلهية ٢٦٦

هجوم البهائية الفلاسفة على النبوات والمعجزات .... ٢٦٧، ٢٦٨

نظر الأشعري في الإنسانيات والأخلاق ٢٦٨

بيان غلط كثير من الكتاب ممن عابوا على علماء الإسلام أنهم لم يفسحوا المجال للحديث عن الإنسان ٢٦٨
اهتمام كثير من العلوم الإسلامية بالإنسان ٢٦٨
عناية الفلسفة القديمة بالإنسان .... ٢٦٨، ٢٦٩
تقسيم الهروي للحكمة في كتابه «شرح هداية الحكمة» إلى حكمة نظرية وحكمة عملية ٢٦٩
تقسيم الحكمة النظرية إلى ثلاثة أقسام ٢٦٩
تقسيم الحكمة العملية إلى ثلاثة أقسام .... ٢٦٩، ٢٧٠
خروج المنطق عن أقسام الحكمة؛ لأنه آله تحصيلها ٢٧٠
كلام الباحث حول ترتيب المصنف .... ٢٧٠، ٢٧٢
مسؤولية الإنسان عن أفعاله ورفع الجبر والقدر ٢٧٢
معنى الفاعل والمحدث والخالق، وأنه حقيقة على الله تعالى فقط ٢٧٣
القدرة حقيقة على قدرة البشر وقدرة الله تعالى ٢٧٣
الوقوع حقيقة في الخلق والكسب ٢٧٤
عدم التسوية بين تعلق العلم وتعلق القدرة ٢٧٥
تعريف الكسب وشروطه ٢٧٦
امتناع الوصف بالكسب على الله تعالى من كل وجه ٢٧٦
معنى نسبة الكسب إلى الله تعالى وإلى العبد ٢٧٧
ما يتعلق به الكسب وما لا يتعلق ٢٧٧

الجواهر لا يتعلق بها كسب المحدث ٢٧٧
الأعراض وما يصح أن يكتسب منها وما لا يصح ٢٧٧
حركات العروق الباطنة وحركات الجسد الظاهرة وتعلق الكسب بها ٢٧٨
نفي الجبر ٢٧٩
حقيقة القدرة والاستطاعة الإنسانية ٢٧٩
البقاء على الاستطاعة محال لأنها عرض ٢٨٠
كل استطاعة مرجعها لأمر واحد فقط ٢٨٠
الاستطاعة لا توجب الفعل ولا تتقدم عليه ٢٨١
اختلاف أجناس الاستطاعات بحسب المستطاع ٢٨١
عدم وقوع التكليف بما لا يطاق مع إمكانية جوازه ٢٨١
خلاصة ما انتهى إليه الباحث في مسألة أفعال العباد وقدرتهم ومسؤوليتهم عند الإمام الأشعري ٢٨٢
نظرة الإمام الأشعري في الحسن والقبح، وأثرها في القيم والأخلاق ٢٨٢
كلام الأشعري على الحسن والقبح الذي يترتب عليه الحساب والعقاب ٢٨٣
رأي الأشعري أنه لا حسن ولا قبح إلا بالأمر والنهي ٢٨٣
عدم التلازم بين ما يوجد وما ينبغي أن يكون عند الأشعري .. ٢٨٤، ٢٨٥
تقرير الأشعري أن الحجة في التكليف لا تكون إلا بعد بلاغ الأحكام ٢٨٥

إمكانية العلم بالأحكام عن قرب، وملك آلة ذلك بلا مشقة كبيرة؛ دليل على التكليف بالأحكام .... ٢٨٥، ٢٨٦

المحور السابع الإمام الأشعري وواقعنا المعاصر ٢٨٧

الأشعري والأزمنة الحديثة البدايات والتطورات: بين السلفية والإصلاحية والاستشراق، لِرضْوَان السيّد ٢٨٩

تعرض جانبي المذهب الأشعري؛ المذاهب الفقهية والتصوف للهجوم من جانب السلفيين والإصلاحيين ٢٨٩

النقد الموجه إلى التصوف ٢٨٩

ما أخذه السلفيون والإصلاحيون على التصوف ٢٨٩

ما أخذه السلفيون والإصلاحيون على المذاهب الفقهية ٢٩٠

تمثل قوة الإصلاحيين بقولهم بضرورة التغير لتغير الزمان ٢٩١

تمثل قوة السلفيين في تشددهم في مفهومي التوحيد والسنة ... ٢٩١

بيئتا الإحياء والنهوض عند السلفية، واتساع تأثير هاتين البيئتين ٢٩١

إشكالية الاختلاف مع السلفية ٢٩٢

اقتران الإحياء السلفي بالإحياء الصوفي ٢٩٢

ظهور طرق صوفية جديدة دليل على الإحياء الصوفي ٢٩٢

المقاومة الصوفية للاستعمار الغربي ٢٩٢

دعم السلطان عبد الحميد الثاني للتصوف ٢٩٢

انحصار الفقهاء الشافعية والمالكية من الأشاعرة بين السلفيين

والإصلاحيين ٢٩٣

الإمام محمد عبده ومحاولة إصلاح علم الكلام ٢٩٣

الدراسات الغربية حول علم الكلام والمعتزلة والأشاعرة، وثناء هذه الدراسات على المعتزلة وحملهم على الأشاعرة ٢٩٤

اطلاع الإمام محمد عبده وتلاميذه على الدراسات الغربية، وأجواء التواصل بين المستشرقين والعلماء المصريين ٢٩٤

نشر (آدم متز) أطروحته التي عنوانها (رينسانس الإسلام) والتي تحدث فيها عن نهضة الإسلام، وتناوله الأشاعرةَ بالنقد الشديد ...... ٢٩٤، ٢٩٥

إنشاء الجامعات الأهلية في مصر والهند والاستعانة بالمستشرقين، الذين اكتفوا بغمز الأشاعرة بقولهم إن ابن سينا والفارابي وابن رشد، هم مفكروا الإسلام الحقيقيون ٢٩٥

انفكاك التحالف بين الإصلاحيين والسلفيين عقيب إسقاط الخلافة الإسلامية؛ بسبب الاختلاف حول دينية الخلافة ٢٩٥

الجدال بين السلفيين والعلماء الأتراك حول الدفاع عن الأشعرية ... ٢٩٦

المستجدات الإصلاحية والنهضوية في المجالين الفقهي والكلامي، في عقدي الثلاثينيات والأربعنيات من القرن العشرين ٢٩٦

الشيخ مصطفى عبد الرازق وجهوده الإصلاحية ٢٩٦

تلامذة الشيخ عبد الرازق وإسهاماتهم في الدراسات الفلسفية والكلامية ٢٩٦

الانتكاسة الكبرى التي أصابت تدريس الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام منذ الستينيات وما بعدها في سائر الجامعات ٢٩٧

التحولات الفكرية في أربعة العقود الأخيرة وما نتج عنها من تيارات فكرية ٢٩٧

مصائر عقيدة أهل السنة ومصائر الإسلام . ٢٩٧

الاتجاهات الكلامية في الديانات التوحيدية اتجاهان؛ اتجاه التنزيه والعدل، واتجاه الرحمة والفضل ٢٩٧

اتجاه المعتزلة في التنزيه والعدل ٢٩٨

اتجاه أهل السنة في العناية والرحمة ٢٩٨

الأسباب التي جعلت الأشعرية تجمع المسلمين حولها في العصور السالفة ٢٩٨

السبب الأول اتجاه العناية والرحمة والفضل ٢٩٨

السبب الثاني الترتيب الواضح الذي سنته الأشعرية لمسألة الشرعية، أو العلاقة بين الدين والجماعة والدولة ٢٩٩

الأسباب التي مكنت الأشعرية في الأزمنة الحديثة لمسايرة التغيرات في الزمان والمكان والإنسان .... ٢٩٩، ٣٠٠

توقف النظر العقدي في النطاق الأشعري في القرن التاسع الهجري ٣٠٠

تجمد الحراك الفقهي بعد أواخر القرن الثالث عشر الهجري ... ٣٠٠

صعود السلفية والصوفية إلى سطح الساحة الفكرية بسبب التأزم الحادث نتيجة لجمود الحراك الفقهي والنظر العقدي ٣٠٠

الحاجة إلى علم كلام جديد .... ٣٠٠، ٣٠١

بقاء الإسلام السُّنّي في المؤسسات التعليمية العريقة على ضعف . ٣٠١

ضرورة العمل على تقوية مؤسسات التعليم والفتوى وتجديدها . ٣٠٢
تعليقات ومداخلات ٣٠٣
مداخلة د. محمد عبد الفضيل القوصي ٣٠٣
الأمر الأول: المراد بالتجديد في العقائد ٣٠٣
الأمر الثاني سكوت الأشاعرة في مواجهة السلفية ٣٠٣
الأمر الثالث بروز المذهب الأشعري في كل علوم الدين من غير أن يظهر مسماه ٣٠٤
مداخلة الأستاذ صابر عبد الدايم وهي سؤالان ٣٠٤
التساؤل حول وجود إستراتيجية علمية مدروسة للتوفيق بين السنة والشيعة ٣٠٤
التساؤل الثاني حول كيفية قيام منهج الفكر الأشعري بالتقريب بين دعاة الغلو والتطرف ٣٠٤
رد الدكتور رضوان السيد ٣٠٤
عدم صلاحية علم الكلام الأشعري وقِدَم مسائله ٣٠٥
تجديد مدرسة علي سامي النشار واقتصارها على تاريخ الفكر . ٣٠٥
حديث الناس عن المعتزلية الجديدة؛ لأن الأشعرية ليست لها رؤية للعالم ٣٠٥
اختصاص الفقة بعلاقة الناس بعضهم بعضا، واشتغال علم الكلام بعلاقة الناس وربهم سبحانه وتعالى ٣٠٦
شراسة الهجوم من جانب السلفيين وكونه سبب إصابة الأشعرية

في مقتل ٣٠٦

الإمام الأشعري وواقعنا المعاصر، لعبد الكبير العلوي المدغري ٣٠٧

التأكيد على أشعرية أهل المغرب وذكر قول ابن عاشر في منظومته ٣٠٧

غياب التمذهب العقدي والفقهي في الحياة المعاصرة إلا عند نخبة من الدارسين ٣٠٧

بقاء إشارات تدل على العقيدة الأشعرية، وجهل كثير من العامة بالأشعري ومذهبه ٣٠٧

التعريف بالإمام أبي الحسن الأشعري ٣٠٨

ثناء الرسول ﷺ على الأشعريين ٣٠٨

نبوغ أبي الحسن الأشعري في معظم العلوم والفنون ٣٠٨

سلامة الصدر الأول من الخوض في قضايا علم الكلام ٣٠٨

بداية الانحراف العقدي على يد معبد الجهني الذي قال بالقدر، وعبد الله ابن سبأ اليهودي الذي قال بالوصية لعلي بن أبي طالب ٣٠٩

ظهور فرقة الشيعة في القرن الأول ٣٠٩

ظهور فرقة المعتزلة ٣٠٩

واصل بن عطاء والقول بالمنزلة بين المنزلتين ٣١٠

عمرو بن عبيد ومكانته في الفكر الاعتزالي ٣١٠

أبو علي الجبائي وتتلمذ أبي الحسن الأشعري على يده ٣١٠

كون المعتزلة أول من استعان بالفلسفة اليونانية ٣١٠

الإمام أبو الحسن الأشعري، البدايات الفكرية والمقومات العقلية

وتركه لمذهب الاعتزال ٣٠٠، ٣١١
تلخيص ابن عساكر مذهب الإمام أبي الحسن الأشعري في صفحات من كتابه «تبيين كذب المفتري»، وذكره الآراء الكلامية التي قال بها أبو الحسن الأشعري في الرد على المعتزلة وغيرهم .... ٣١١، ٣١٢
قول الأشعري في مذهبه الاعتقادي .... ٣١٢، ٣١٣
اعتقاد بعض الباحثين أن الإمام أبا الحسن الأشعري قد تخلى عن البرهان العقلي ٣١٣
سبب الاعتقاد الخطأ عند الباحثين الذين ظنوا أبا الحسن الأشعري يعتبر بالبرهان العقلي طريقا من طرق الاستدلال ٣١٣
دخول المذهب الأشعري إلى بلاد المغرب ٣١٣
أبو الحسن القابسي وإدخاله مذهب الأشعري بلادَ المغرب ٣١٤
استمرار مذهب الأشعري في بلاد المغرب، والحاجة إلى محو الأمية العقدية ٣١٤
دور الإمام أبي الحسن الأشعري في الواقع المعاصر واحتياجات هذا الواقع ٣١٤
انحسار دوائر الفلسفة في عصر العولمة، وخروجها من مجال النظر وارتباطها ببعض العلوم الوضعية ٣١٤
عدم صلاحية مباحث علم الكلام والعقيدة من حيث الجدل الذي تثيره قضاياها ٣١٥
فرضية تعلم العقيدة على المسلم المكلف ٣١٥

محاربة الأمية العقدية ٣١٥

نشاط العلماء الأشاعرة في نشر مبادئ العقيدة الأشعرية في أوساط العامة والخاصة ٣١٦

التيارات والمذاهب التي ناهضت التحرك القوي الذي أقدم عليه الأشاعرة في نشر دعوتهم في صفوف العوام والعلماء ٣١٦

ثورة محمد بن تومرت واعتماده على المذهب الأشعري في القضاء على دولة المرابطين ٣١٦

رفض ابن رشد المطلق للمذهب الأشعري وتحريضه الحكام على دعاة هذا المذهب ٣١٧

تكفير ابن رشد للمصرِّين على ضرورة تعليم الناس المعتقد الأشعري وحيثيات ذلك التكفير ٣١٧

تجاوز علماء الأشعرية لفتوى ابن رشد، واعترافهم بالأخطاء المنهجية، وتصويب هذه الأخطاء في منهج الدعوة ٣١٧

مزاوجة علماء الأشعرية بين الاهتمام بالنصوص الشرعية وعدم إهمال العقل ٣١٨

تحديد سمات المذهب الأشعري «إدراك النص في ضوء العقل» ٣١٨

تلخيص الأستاذ حمودة غرابة لكلام الأشعري في بيان المنهج، ومآخذه التي أخذها على الأشعري .... ٣١٨، ٣١٩

عدم الاتفاق مع الأستاذ حمودة غرابة فيما يراه من أن المنهج الأشعري نظري ويبعد عن التطبيق ٣١٩

سهولة التناول وتقريب المعاني ٣١٩

الاعتماد على منهج التدرج في تبليغ المذهب ٣١٩
رفض الإمام الأشعري للتقليد ٣٢٠
تساؤلات حول حاجة الواقع المعاصر لفكر الإمام الأشعري وللعقيدة ٣٢٠
الصراع العقدي في العصر الحاضر، «الصراع الشيعي» نموذجًا ... ٣٢١
عدم لوم الشيعة في خدمة مذهبهم والعمل على نشره ٣١٢
ضعف معسكر أهل السنة والجماعة ٣٢١
الوحدة بين الدين والدولة في إيران سِرُّ قوة المذهب الشيعي ... ٣٢٢
انفصال الدين عن الدولة في معسكر أهل السنة، وما يترتب على ذلك من ضعف ٣٢٢
إضعاف المؤسسات الدينية في معسكر أهل السنة والجماعة ٣٢٢
الصراعات الداخلية في معسكر أهل السنة والجماعة، الصراع بين الوهابية وغيرها من عقائد أهل السنة ٣٢٢
العودة إلى توظيف علم الكلام أو أصول الدين في عصرنا أمر محمود ومطلوب ٣٢٣
فقه علماء السلف في إدراج أبواب الخلافة والحكم تحت أبواب العقيدة ٣٢٣
وجوب الاعتناء بالمذهب السُنّي ليس على الصعيد العقدي فقط بل على الصعيدين السياسي والأمني ٣٢٣
الإشادة بالإمام أبي الحسن الأشعري وفكره ومنهجه وسيرته .. ٣٢٤

نحو توظيف فكر الإمام الأشعري في حياتنا المعاصرة،
لمحمَّد إدير مشنان ٣٢٥

مقدمة ٣٢٥

واقع الضعف السياسي والتخلف الاقتصادي الذي تعيشه الأمة .. ٣٢٥

أسباب الأزمة التي تعيشها الأمة ٣٢٥

الوضع الداخلي وأثره في الأزمة التي تعيشها الأمة ٣٢٥

تراجع مفهوم الوسطية العلمية والفكرية والسلوكية أمام مظاهر
الغلو والتطرف والإفراط والتفريط ٣٢٥

آثار ظاهرة التكفير ٣٢٥

عمل التيارات والمذاهب الفكرية الداخلية والدخيلة كمعاول هدم
للمجتمع ٣٢٥

التعصب والمذاهب والاتجاهات الفقهية، وانتشار ظاهرة التفسيق
والتبديع .... ٣٢٥، ٣٢٦

افتقاد الأمة موازين الحوار العقلاني الهادئ الهادف، المبني على
الأساس العلمية الرَّصنية ٣٢٦

طرح المنتديات الفكرية والمؤسسات العلمية والإعلامية . مشكلات
الأمة ، ضرورة لازمة ٣٢٦

علاج مشكلات الأمة بالتزام قانون الأسباب والمسببات ٣٢٦

مسار قوة الأمة الإسلامية وضعفها يتماشى مع التزامها بإسلامها ٣٢٦

منطلقات البحث .... ٣٢٦، ٣٢٧

إمكانية إعادة الفكر الأشعري التوازنَ لمفهوم الوسطية العلمية والفكرية والسلوكية في مواجهة مظاهر الغلو والتطرف، والإفراط والتفريط ٣٢٧
إمكانية توظيف فكر الأشعري في مواجهة ظاهرة التكفير ٣٢٧
إمكانية الإفادة من فكر الأشعري في مواجهة التيارات والمذاهب الفكرية الدخيلة ٣٢٧
إمكانية وجود آراء في الفكر الأشعري تسهم في معالجة التعصب المذهبي ٣٢٧
صعوبة صياغة آراء الأشعري وتعقدها بحيث لا يدركها العامة ٣٢٧
هل يوجد في فكر الأشعري وإنتاجه العلمي - موازين حوار علمي عقلاني ٣٢٧
أسباب اختيار صاحب البحث «الفكر الأشعري» لتوظيفه في حياتنا المعاصرة ٣٢٧
لماذا فكر الإمام الأشعري على وجه الخصوص ٣٢٨
ما عليه الأشعري هو ما كان عليه سلف الأمة ٣٢٨
عدم ابتداع الأشعري عقيدة جديدة ٣٢٨
تأكيد البيهقي عدم ابتداع الأشعري عقيدة جديدة ٣٢٨
القاضي عياض عدم ابتداع الأشعري عقيدة جديدة .... ٣٢٨، ٣٢٩
بيان تاج السبكي أن الانتساب إلى الأشعري تمسك بالسلف ... ٣٢٩
رأي د. جلال محمد موسى في الأشعري ٣٢٩

استثمار آراء الأشعري وتوظيفها في إيجاد حلول لمشاكل حياتنا المعاصرة ٣٢٩

اقتصار البحث على عرض بعض القضايا والمسائل التي يمكن استثمارها في إيجاد حلول لبعض قضايا حياتنا المعاصرة ٣٣٠

أولا: توظيف فكر الأشعري في عدم التكفير، وفي التصويب للمجتهدين ٣٣٠

التعامل غير السليم مع الخلاف في جزئيات العقائد وفروع الفقه ـ من أسباب نشوء النزاعات بين فرق الأمة ومذاهبها ٣٣٠

النزاعات بين الفرق الإسلامية والحكم على الناس بالتكفير ٣٣٠

هل يمكن أن نجد في فكر الأشعري وآرائه ما يسهم في إيجاد الحلول لمشاكل حياتنا المعاصرة ٣٣٠

الأولى ـ تحديد الموقف من قضية التكفير ٣٣٠

معاناة الأمة الإسلامية من التكفير منذ ظهور الخوارج واستمرار مرارة ذلك إلى الآن ٣٣٠

رجوع التكفير إلى جذور فكرية وأحكام مسبقة وأفكار ٣٣١

نقل الذهبي نص الأشعري لزاهر بن أحمد السرخسي قبل وفاة الأشعري ٣٣١

مواجهة مبدأ الأشعري «عدم تكفير أحد من أهل القبلة» خطر التكفير ٣٣١

تاريخ المذهب الأشعري وتطوره وتطبيقاته ـ يشهد عدم اتجاهه للتكفير ٣٣١

« مسألة إيمان المقلد » من القضايا الشائكة التي تشوش على مبدإ
عدم التكفير ، وتعدد الآراء فيها .... ٣٣١، ٣٣٢

ملخص الآراء في « مسالة إيمان المقلد » ٣٣٢

عدم صحة إيمان المقلد بناء على وجوب النظر في مسائل العقائد .. ٣٣٢

الاكتفاء بمبدإ « عدم صحة إيمان المقلد » ، من غير عصيان مطلقا ،
ومبالغة بعضهم بتحريم النظر على المقلد ٣٣٢

الاكتفاء بالتقليد مع العصيان ٣٣٢

مقلد القرآن والسنة القطعية صحيح الإيمان ؛ لاتباعه القطعي .. ٣٣٢

اختلاف النقل عن الأشعري في « مسألة إيمان المقلد » ٣٣٢

تكذيب القشيري النقل عن الأشعري « عدم صحة إيمان المقلد » ٣٣٢

إفادة نص ابن فورك أن الأشعري يرى وجوب النظر ، دون نقله
تكفير العوام بسبب ترك النظر ٣٣٣

نقل آخر روي عن الأشعري في التقليد ٣٣٣

هدف الباحث عرض نموذج من إفرازات مسألة « إيمان المقلد » عند
علماء الغرب الإسلامي ٣٣٣

سؤال ابن رشد الجد عن قوم أوجبوا تعلم علم الكلام ، وإجابته
عن ذلك .... ٣٣٣، ٣٣٤

رأي بعض العلماء المغاربة تغليب كفه الاستدلال على العقائد
وعدم قبول التقليد المطبق في مسائل الإيمان ٣٣٤

رأي السنوسي محمد بن يوسف في « إيمان المقلد» .... ٣٣٤، ٣٣٥

رأي بعض علماء الغرب الإسلام «صحة إيمان المقلد» ٣٣٦

رأي ابن مرزوق الحفيد، وابن زكري التلمساني، وابن أبي حجة الوهراني .... ٣٣٦، ٣٣٧

الرأي الغالب لأشاعرة الشرق والمغرب الإسلاميين: عدم تكفير المقلدين من عامة الناس ٣٣٧

عدم تكفير علماء العقيدة في الغرب الإسلامي - حتى المتشددين منهم في مسألة وجوب النظر - المقلدين في العقائد ٣٣٧

الإشكال الوارد على الملمح الأصيل الثابت في عقيدة الأشعرى هو عدم التكفير ٣٣٧

الرأي الذي عليه المحققون هو عدم تكفير المقلدين من عامة الناس .. ٣٣٧

ثانيًا التعامل مع الفرق الإسلامية ٣٣٧

تباين آراء الفرق الإسلامية في قضايا كثيرة، واحتدام الصراع بينهما ٣٣٨

ضرورة البحث عما يخفف من حدة الصراع بين الفرق الإسلامية، وحاجة الأمة إلى ذلك الآن ٣٣٨

استخراج رصيد منهجي متين من فكر الأشعري للاعتماد عليه في تخفيف حدة الصراع الذي تعانيه الأمة .... ٣٣٨، ٣٣٩

مؤلَّفات الأشعري التي تهدف إلى وحدة الأمة تبنئ عن تمكنه في وصف واقع الفرق، وبيان موقفها ٣٣٩

رشادة مسلك الأشعري في التعامل مع الفرق الإسلامية ٣٣٩

التزام الأشعري ببيان أخطاء كل فرقة والرد على مقالاتها ، وعدم إخراجهم عن جماعة المسلمين ٣٣٩
ثالثا - تبني رأي المصوبة الاجتهاد ٣٣٩
الصفحات المشرقة في تاريخ الممارسة الفقهية عند المسلمين ، في الاحترام المتبادل والتعايش الراقي ٣٤٠
دوران علماء الأصول في «إيمان المقلد» بين التخطئة والتصويب ٣٤٠
المنقول عن الأشعري في « إيمان المقلد » قولان ٣٤٠
تصريح الأشعري بتصويب المجتهدين جميعا ٣٤١
توظيف رأي الأشعري في « تصويب المجتهدين جميعا » ، في تخفيف حدة الخلاف بين أتباع المذاهب ٣٤١
تلمس رأي المصوبة وعلاقته الوظيفية بقواعد الشريعة الإسلامية وأصولها ٣٤١
مقتضى قاعدة « مراعاة الخلاف » أو « الخروج من الخلاف » ٤٣٢
قاعدة « مراعاة الخلاف » صورة مشرقة للتعامل الإيجابي بين الآراء الفقهية المختلفة ٣٤٢
الثانية : توظيف بعض الملامح المنهجية في فكر الأشعري ٣٤٢
أسلوب الحوار ومنهج الجدل والمناظرة ٣٤٢
قوة الحضارة الغربية في الدفاع عن باطلها بذكاء ٣٤٢
إمكانية انتصار الحق وتراجع الباطل ٤٣٢
العولمة وما تفرضه من أنماط معيشية ٣٤٣

صدام الحضارات وحوار الحضارات ونهاية التاريخ ٣٤٣
أفكار فلاسفة الحداثة وما بعد الحداثة ٣٤٣
موقف أمة المسلمين من المد الفكري المتسارع ٣٤٣
استلهام المسلمين من تاريخهم الثقافي والعلمي ، ما يساعدهم في المواجهة الفكرية مع الغرب ٣٤٣
مفهوم علم الكلام كما وظفه الأشعري يساعد في تقديم حلول لمشكلات حياتنا المعاصرة ٣٤٣
تعريفا العضد الإيجي وابن خلدون علم الكلام .... ٣٤٣، ٣٤٤
الأسس التي يقوم عليها علم الكلام ٣٤٤
تقرير العقائد الدينية وإقرارها ، وإقامة البراهين الدالة عليها، ودفع الشبهات عنها، ومناقشة المخالفين المثيرين لتلك الشبهات ٣٤٤
وجوب توظيف علم الكلام وأسسه في مواجهة التحديات المعاصرة ٣٤٤
ضرورة تتبع مداخل التشكيك واستقصاء الشبه ؛ لمناقشتها ودحضها ٣٤٤
الإفادة من فكر الأشعري وتجربته الرائدة ، في حل مشكلات حياتنا المعاصرة ٣٤٤
إفادة ابن تيمية وابن القيم ، من فكر الأشعري وتجربته الرائدة . ٣٤٤، ٣٤٥
تأصيل الأشعري العقائد وتوظيف الأدلة والحجج في إثباتها ... ٣٤٥
إتقان الأشعري مذاهب المخالفين وأدلتهم وحججهم ، ومناقشته لها ولشبهها ٣٤٥

طول نفس الأشعري في المناظرة وإفحام المخالفين بالأدلة والبراهين .... ٣٤٥، ٣٤٦
مؤلفات الأشعري ٣٤٦
تثمين كتب البحث والمناظرة في المناهج التعليمية المتخصصة، وتكون فرق من العلماء للرد على الشبهات يسهم في صد حملات التغريب والغزو الثقافي ٣٤٦
مرونة المنهج وقابليته للتطور ٣٤٧
أسباب قوة منهج الأشعري وانتشاره ٣٤٧
تطوير تلاميذ الأشعري منهجه، وإضافتهم إليه ٣٤٧
ملاحظة ابن خلدون التواصل والبناء في المنهج الأشعري ٣٤٧
إمام الحرمين وإملاؤه «الشامل» ٣٤٧
انتشار «المنطق»، والنظر في قواعد المتكلمين ومقدماتهم، ومخالفة الكثيرين بالبراهين ٣٤٨
توغل المتأخرين في مخالطة كتب الفلسفة ٣٤٨
التطور في مذهب الأشعري امتداد طبيعي له، أفرزته المرونة والوسطية التي تميزه ٣٤٨
مرونة مذهب الأشعري منهج أصيل قابل للتجدد، يمكن استدعاؤه لمواجهة التحديات المعاصرة في عصر العولمة وصراع الحضارات، وفلسفة الحداثة وما بعد الحداثة .... ٣٤٨، ٣٤٩
الثالثة المراجعات الفكرية ٣٤٩
تسبب بعض الجماعات الإسلامية في الانحرافات الأيديولوجية

التي أدت لصدام اجتماعي ٣٤٩

العوامل التي تسهم في دعم المراجعات الفكرية وتوجهها لخدمة الأمة ٣٤٩

عد مراجعة الأشعري نموذجا يحتذى في المراجعات الفكرية ٣٤٩

موقف المراجعة الفكرية الكبيرة التي تخلّى فيها الأشعري عن الاعتزال ٣٥٠

تعرض ابن عساكر لجانب من مراجعة الأشعري التاريخية التي تحول فيها من الاعتزال ٣٥٠

أثر مراجعة الأشعري الفكرية في التحول الكبير في تاريخ الأمة .. ٣٥٠، ٣٥١

إمكانية الإفادة من مراجعة الأشعري الفكرية في حياتنا المعاصرة ... ٣٥١

المراجعة الفكرية المبنية على أساس عميق من التفكير ـ فضيلة علمية وأخلاقية في حياة الأفراد والجماعات والأمم ٣٥١

تثمين وسطية الإمام الأشعري ٣٥١

الوسطية في التفكير والاعتقاد والسلوك وسائر التصرفات قيمة أخلاقية ٣٥١

إنكار نصوص القرآن والسنة على الغلاة .... ٣٥١، ٣٥٢

اتفاق آراء المؤرخين وكتاب التراجم والسير، والباحثين المتخصصين في شئون الأشعرية ـ على وسطية الأشعري عقيدة وعلمًا وعملًا وخُلُقًا وسلوكا ٣٥٢

الجوانب التي تثمن وسطية فكر الأشعري ٣٥٢

أولا - الوسطية بين إعمال النقل والعقل ٣٥٢
إعمال الأشعري العقل مع عدم الإغراق في النصوص ٣٥٢
تحديد الأشعري مواطن توظيف النقل ومظان إعمال العقل ٣٥٣
استصحاب الباحثين المحدثين النظرة الوسطية الأشعرية بين النقل والعقل ٣٥٣
دور الأشعري في مد جسور التعاون بين الفقهاء والمتكلمين من خلال منهجه الذي يؤسس للانسجام بين العقلانية والنصية .. ٣٥٣، ٣٥٤
وسطية الأشعري الجامعة بين النقل والعقل قادته إلى المزاوجة بين الفقه وعلم الكلام ٣٥٤
رأى الأشعري عدم الاقتصار على الفقه وحده أو علم الكلام وحده ٣٥٤
البعد الأخلاقي القيمي في منهجية الأشعري العلمية الدقيقة ... ٣٥٤
الأشعري رائد المتكلمين والأصوليين في المزاوجة بين النقل والعقل، وبين الفقه وعلم الكلام .... ٣٥٤، ٣٥٥
ثانيا ـ الوسطية الفقهية ٣٥٥
اختيار الأشعري رأي مصوبة الاجتهاد القائل بأن كل المجتهدين مصيبون في الفروع ومأجورون ٣٥٥
انعكاس اختيار الأشعري رأي مصوبة الاجتهاد على ممارسته الفقهية وتعامله مع المذاهب الفقهية بمرونة وتسامح ٣٥٥
وسطية الأشعري سبب اجتماع القلوب عليه والالتفاف حوله، والانتصار لمنهجه في إثبات العقائد وتقريرها ٣٥٥
إحصاءات الكوثري عن مدى انتماء أتباع المذاهب الفقهية إلى

طريقة الأشعري ٣٥٦

هل يمكن للمختلفين في الفروع الفقهية تثمين كثرة اختلاف التنوع ٣٥٦

إمكانية سلوك الجميع طريق الوسطية في التفكير والاجتهاد، ومسلك الاعتدال في الممارسة الفقهية ٣٥٦

ثالثا - الجمع بين المنهج العقلي والالتزام الفقهي والروح الصوفية ٣٥٦

هدف وسطية الإسلام تحقيق التوازن بين دوافع الإنسان واهتماماته المختلفة عقلا وسلوكا وأخلاقا ٣٥٦، ٣٥٧

نصوص السنة الدالة على تحقيق التوازن لدوافع الإنسان واهتماماته .. ٣٥٧

الأشعري شيخ علماء الأصول وإمام المتكلمين ٣٥٧

مكانة الأشعري كما يوضحها في نظم له من القصيدة النونية . ٣٥٧، ٣٥٨

رابعا ـ الوسطية بين مختلف الاتجاهات والآراء ٣٥٨

الأمثلة الدالة على التزام الأشعري التوسط بين الآراء ٣٥٨

توسط الأشعري في « الصفات » بإثبات ما أثبته الله لنفسه دون تعطيل ولا تجسيم ٣٥٨

توسط الأشعري في « خلق أفعال العباد » بين المعتزلة وبين الجبرية ... ٣٥٨

توسط الأشعري في قوله بإثبات رؤية الله تعالى يوم القيامة بالأبصار دون تشبيه ولا تجسيم .... ٣٥٨، ٣٥٩

توسط الأشعري في مسألة « قدم كلام الله تعالى » بين المعتزلة والحنابلة ٣٥٩

توسط الأشعري في مسألة حكم مرتكب الكبيرة بين إفراط

الخوارج وتفريط المرجئة ٣٥٩
خامسًا ـ نحو تعميم الفكر الأشعري وتوسيع دائرته ٣٥٩
تعبير الفكر الأشعري عن آراء أهل السنة والجماعة ٣٥٩
الدعوة إلى تعميم الفكر الأشعري ، وتوسيع دائرة انتشاره ووجوده ٣٥٩
وسائل البحث في عرض فكرة «تعميم الفكر الأشعري وتوسيع دائرة انتشاره» .... ٣٥٩، ٣٦٠
أولا ـ تبسيط مضامين الفكر الأشعري ٣٦٠
التحديات التي يعاني منها الفكر الأشعري ٣٦٠
انتقاد ابن خلدون طريقة المتأخرين في التأليف في العقيدة الأشعرية . ٣٦٠
تراكم الجهود العلمي والمنهجي في مناهج التأليف منذ عهد الأشعري إلى السعد التفتازاني .... ٣٦٠، ٣٦١
ضرورة تواصل التراكم العلمي والمنهجي بما يناسب روح العصر واحتياجات الناس في كل زمان ومكان ٣٦١
تبسيط مسألة «الكسب» عند الأشعري ٣٦١
الحاجة الماسة إلى إعادة صياغة مضامين العقيدة الأشعرية بأسلوب سهل ميسور للدارسة والطلبة والعامة ٣٦١
طبع الأعمال العلمية التي تتميز ببساطة الطرح وعمقه ، وتنسجم مع لغة العصر ومتطلبات أهله ٣٦١
الدعوة إلى أسلوب جديد في الكتابة والتأليف .... ٣٦١، ٣٦٢
تجربة السنوسي في صياغة العقيدة بمستويات متعددة ٣٦٢

مؤلفات السنوسي في العقيدة .... ٣٦٢، ٣٦٣
اعتناء السنوسي بالمتون العقدية ٣٦٣
دور ابن عاشر في تقرير العقيدة الأشعرية بأسلوب ميسور ٣٦٣
الهدف من استعراض التجارب المغربية في تناول العقيدة بأسلوب يسير .... ٣٦٣، ٣٦٤
ضرورة نشر المطويات والكتيبات الصغيرة التي تعالج مسائل عقدية جزئية ٣٦٤
تسجيل دروس العقيدة سمعيا وبصريا ، يصحح الكثير من المفاهيم ٣٦٤
ضرورة توظيف الوسائل الحديثة كالمكتبات الرقمية واستغلال الشبكة العنكبوتية في نشر العقيدة بأسلوب ميسور ٣٦٤
ضرورة تحقيق تراث الأشعري وتلاميذه تحقيقا علميا دقيقا ٣٦٤
ثانيا - إدراج الفكر الأشعري في مختلف المؤسسات التعليمية . ٣٦٥
احتكار بعض الأوساط العلمية الثقافية المتخصصة في الآونة الأخيرة تناول الفكر الأشعري ٣٦٥
ضرورة العودة إلى محيط الفكر الأشعري لتوظيفه في حياتنا المعاصرة ٣٦٥
ضرورة تبني وسائل الإعلام ووسائطها الفكر الأشعري كمرجعية للخطاب الديني ٣٦٥
ضرورة اعتماد الفكر الأشعري في المؤسسات التعليمية ٣٦٥
عوامل قوة المذاهب والأفكار ٣٦٥

الشواهد التاريخية الدالة على قوة الفكر الأشعري وسعة انتشاره ٣٦٥، ٣٦٦
ثالثا - تقوية المؤسسات العلمية التي تتبنى الفكر الأشعري ٣٦٦
ضرورة الحفاظ على المؤسسات العلمية العريقة التي تَبَنَّت الفكر الأشعري في مناهجها ٣٦٦
ضرورة مشاركتنا في صناعة التراث بأنفسنا ٣٦٦
عوامل المحافظة على الموجود من التراث وترقيته وتطويره ...... ٣٦٦، ٣٦٧
ضرورة التوسع في المؤسسات التي تخدم الفكر الأشعري ، حتى يستعيد المنهج الوسطي قوته ٣٦٧
الخاتمة ٣٦٨
منطلق البحث : حاجة الأمة إلى فكر الأشعري ٣٦٨
نتائج البحث واقتراحاته ٣٦٨-٣٧٠

جهود الإمام الأشعري في تأسيس الحوار مع الآخر وتأصيل مناهج النقد والتقويم ، لمحمَّد الطَّاهر الميساوي ٣٧٥
مكانة الإمام الأشعري في خارطة الفكر الإسلامي ٣٧٥
سبب انحسار إبراز القيمة الذاتية لاتهامات الأشعري ٣٧٥
غلبة اهتمام الدراسين والباحثين بمآلات فكر الأشعري ٣٧٥
انصراف الباحثين والدارسين إلى بحث التطورات التي خضع لها منهج الأشعري وصياغة آرائه ورؤاه في المدرسة الأشعرية ٣٧٥
تهميش الأصل الذي تفرع عنه النسق الفكري والبناء المنهجي لعلم الكلام الأشعري ٣٧٦

دراسة الأشعري تبعا للصور التي جرى عليها تطوير أفكاره وتأويل مواقفه على أيدي العلماء بعده ٣٧٦

محاولة البحث تصويب النظر إلى أعمال الأشعري التي وصلتنا ٣٧٦

الهدف من البحث : استجلاء إسهامه في التأسيس لقواعد الحوار مع المخالف .. ٣٧٦

تبصير البحث بمغزى جهود الأشعري في إرساء منهج المراجعة والنقد والتقويم ٣٧٦

عرض وتحليل ما قدمه الأشعري في تأسيس الحوار مع الآخر، ووصل أثارة علم السلف بإشراقات علم الخلف .... ٣٧٦، ٣٧٧

هدف الباحث الإسهام في بلورة رؤية واضحة وناضجة في كيفية تواصل المسلم مع المسلمين المختلفين عن عقيدة وشرعة ٣٧٧

مشكلات منهجية وتاريخية في دراسة التراث الفكري الأشعري . ٣٧٧

المشكلات التاريخية والصعوبات المنهجية التي تواجه الباحث في فهم تراث الأشعري وإدراك أفكاره وآرائه .... ٣٧٧، ٣٧٨

الغموض والخلاف حول الأسباب والدواعي التي دعت الأشعري إلى ترك الاعتزال ٣٧٨

الغموض والخلاف في ما يتعلق بأطوار حياة الأشعري ، والمدة التي قضاها في الاعتزال ٣٧٨

قلة مصنفات الأشعري التي وصلتنا ، بحيث لا يمكن الاعتماد عليها بشكل نهائي في إصدار أحكام قاطعة عن فكره ومنهجه وموقفه .... ٣٧٨، ٣٧٩

اختلاف الباحثين حول مصنفات الأشعري التي وصلتنا ٣٧٩

الاتفاق حول انتماء مؤلفات الأشعري إلى مرحلة ما بعد الاعتزال
أو قبلها ببضعة أعوام ٣٧٩

الاختلاف حول مؤلفات الأشعري التي تمثل الطور الأول من
مرحلة ما بعد الاعتزال ، وما يندرج في الطور الأخير منها ٣٨٠

إنكار بعض الباحثين والنقاد نسبة بعض كتب الأشعري إليه ٣٨٠

نُدْرة الكتابات العربية الخاصة بالأشعري ـ أمر يثير التساؤل ٣٨٠، ٣٨١

عدم وجود دراسة مستقلة شاملة رصينة لآراء الأشعري ، باستثناء
دراسة د. حمودة غرابة ، ود. فوقية في مقدمة تحقيقها «الإبانة» ٣٨١

عدم تخصيص د. على سامي النشار أيَّ فصل لعرض فكر
الأشعري ومنهجه ٣٨٢

«مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري» لابن فورك مصدر
مهم . جمع ما تفرق من كتب الأشعري ٣٨٣

من خلال «المجرد» لابن فورك وما خرج على أصول الأشعري ،
ومصنفات الأشعري ـ يمكن التغلب على الصعوبات في فهم
تراث الأشعري وأفكاره ٣٨٣

موضوع البحث لا يعنى بدراسة الجوانب الدقيقة من فكر
الأشعري التي تتطلب فحصا نقديا وتحليلا تاريخيا ٣٨٤

هدف البحث تصويب النظر إلى النظام المنهجي الكلي لفكر
الأشعري ، والتبصير بجهود الأشعري في تعاطي الفكر الإسلامي
مع مشكلات الفكر وقضايا الحياة ونوازل الواقع ٣٨٤

اندراج جهود الشافعي في أصول الفقه ومنهجية التشريع ، وما قام به الأشعري من بعد ـ في سياق واحد .... ٣٨٤، ٣٨٥

اقتضاء منهج البحث التعريج على طرف من عمل الشافعي ... ٣٨٥

من الشافعي إلى الأشعري : في أفق التأسيس العقلي لمرجعية الوحي العليا ٣٨٥

موقع الشافعي المرموق في الحركة العلمية في القرن الثاني الهجري، على مستوى التأسيس المنهجي للفكر التشريعي الإسلامي أصولا وفروعا ٣٨٥

الشافعي صاحب المقاربة الجديدة بين العقل والنقل ٣٨٦

تمهيد الشافعي في «الرسالة» القواعد وتوطيد الأصول نهوض بعملية منهجية تركيبية ٣٨٦

عدم كمون المغزى التاريخي والمنهجي والفكري المعرفي في كونه تعبيرا عن منزع تلفيقي يكبل القياس ويوسع طريقة النصوص .. ٣٨٦

التفسيرات القاصرة والتأويلات الركيكة لإنجاز الشافعي ٣٨٧

أثر التبدل والتحول الذي أصاب المجتمع الإسلامي في القرن الثاني الهجري في وعي الشافعي ٣٨٧

إبراز المغزى الفكري التاريخي والأهمية العلمية المنهجية لجهد الشافعي - تمهيد لإسهام الأشعري في أحد مجالات الفكر الإسلامي ٣٨٨

جهد الشافعي يمثل المنحى التأصيلي والخط المنهجي ٣٨٨

شهادة علماء الحديث المعاصرين للشافعي على جهده ومنهجه ٣٨٨

كلام الإمام أحمد في حق الإمام الشافعي ٣٨٨
ما أدخله الشافعي في فهم السنة وطرق الحجاج في الدفاع عنها ٣٨٨
كلام وراق الحميدي عن الشافعي ٣٨٨، ٣٨٩
شهادة ابن عبد الحكم للشافعي بالمقدرة على الجدل والمناظرة ٣٨٩
تعبير موسى بن أبي الجارود عن الأهمية المنهجية التركيبية التي قام بها الشافعي ٣٨٩
إدراك الشافعي منزلة النص الإسلامي قرآنا وسنة ٣٩٠
قصد الشافعي في تأصيله وتركيبه : استواء منظومة أصول الأحكام ومصادرها ٣٩٠
تأسيس الشافعي لحجية الحديث عامة وخبر الآحاد خاصة ـ تأسيس لحاكمية النص على التاريخ ٣٩٠
النموذج القياسي الملزم هو النموذج النبويّ ٣٩٠
هدف الشافعي من مناظرته وجادلهم من العلماء وأهل الكلام هو بيان أن النموذج وحده هو الحاكم على اجتهاداتهم ٣٩٠
المغزى الذي ينطوي عليه عمل الشافعي ، على مستوى التأسيس لمنهج النظر في الأحكام الشرعية العملية أو الفقه الأصغر ٣٩٠
اتصال عمل الشافعي في نهاية القرن الثاني الهجري بعمل الأشعري في نهاية القرن الثالث الهجرى والربع الأول من القرن الرابع الهجري ٣٩٠
الأشعري نتاج النهج الأصولي الذي بدأه الشافعي ٣٩١

الأشعري والتأسيس الخلقي والفكري للحوار والمراجعة ٣٩١
في مفترق الطرق ٣٩١
نشأة الأشعري الاعتزالية ٣٩١
ثورة الأشعري على الاعتزال ونقضه أصولهم ٣٩١
إعلان الأشعري نصرته منهج أهل السنة والجماعة ٣٩١
تبشير الأشعري بمنهجه الجديد ٣٩١
تسخير الأشعري مهاراته في الجدل والمناظرة والحجاج لخدمة عقائد السلف ٣٩١
كلام ابن أبي يعلى عن موقف البرهاري من الأشعري .... ٣٩١، ٣٩٢
موقف البربهاري شيخ الحنابلة ببغداد من الأشعري استعادة لموقف الإمام أحمد من الحارث المحاسبي ٣٩٢
موقف البربهاري من الأشعري هو موقف عامة الحنابلة وعامة أهل الحديث ، من الأشعري ٣٩٣
كلام ابن الجوزي عن الأشعري ٣٩٣
أهل السنة عند ابن الجوزي هم الحنابلة ومن سار على طريقتهم من أهل الحديث ٣٩٣
بيان ابن الجوزي ما ارتكبه الأشعري من فتن شوّشت على العقائد ..... ٣٩٣، ٣٩٤
فتن السنة والشيعة بنيسابور ولعن الأشعري على المنابر ٣٩٣
ضعف أوضاع المسلمين العامة في زمن الأشعري ، واختلال السلطة والخلافة ببغداد ، وظهور الدويلات ٣٩٤

الانقسام العقدي والتفرق الفكري والتنازع والتطاحن بين أصحاب المقالات المختلفة ٣٩٤

حالة الاستقطاب بين المعتزلة والحنابلة وأصحاب الحديث ..... ٣٩٤، ٣٩٥

خلق القرآن أكبر مظهر تجسدي فيه حالة الاستقطاب في تقرير مسائل العقيدة ٣٩٥

في سبيل التأليف والتركيب ٣٩٥

آثار الانقسام بين المعتزلة والحشوية ومظاهره ، على مستوى الواقع في سلوك الأفراد والمجموعات ٣٩٥

انبراء الأشعري بحثا عن منهج يرتفع به الشقاق ومذهب يوحد مع احترام النص والعقل معا ٣٩٦

إرساء القواعد التي تيسر التواصل والتحاور والتفاهم ٣٩٦

تلازم الوحي والعقل وتساند النظر والسمع ، وتعاضد التأويل والتسليم في منهج الأشعري ٣٩٦

رأي الأشعري أن الفرق الإسلامية المتنازعة يجمعها الإسلام ، ثم عليهم التزام الدقة في وصف المذاهب ، والعدل في الحكم عليها ٣٩٧

التزام الأشعري الموضوعية والنزاهة في ذكر مقالات الفرق ٣٩٧

تعبير الأشعري عن أفكاره وآرائه في مواجهة الأوضاع الفكرية والعقدية والاجتماعية والسياسية ٣٩٧

الحوافز التي دفعت الأشعري لصياغة حلول مناسبة للمشكلات والتحديات التي تمسُّ وحدة المسلمين ٣٩٨

التشابه بين موقف الأشعري في عصره وموقف الشافعي في عصره . ٣٩٨
منهج الأشعري ومنطلقات علم الكلام ودرس العقائد الإسلامية وآفاقها ٣٩٨
صعوبة الموقف في عصر الأشعري عنه في عصر الشافعي ٣٩٨
الأشعري في «الإبانة» متقيد بظواهر النصوص دون تأويل ٣٩٨
الأشعري في نظر أتباعه صاحب منهج عقلي خاص ، وسط بين إفراط المعتزلة وتفريط الحشوية .... ٣٩٨، ٣٩٩
الخطأ الذي وقع فيه أصحاب الأشعري بسبب اعتمادهم على «الإبانة» دون باقي كتب الأشعري أو «المجرد» لابن فورك .. ٣٩٩
الخطأ المنهجي العلمي الذي وقع فيه أصحاب الأشعري : عدم اعتبار السياق الذي ألف فيه «الإبانة» ٣٩٩
انتظام أفكار الأشعري وآرائه ومواقفه التي بثها في مصنفاته ـ منهجا ناظما وإطارا معرفيا موحدا ٤٠٠
تفاوت كتب الأشعري في سرد مادتها ، وترتيب مسائلها ، ونظم حجمها ـ أمر اقتضته مناسبات التأليف وطبيعة القضايا ..... ٤٠٠، ٤٠١
مسعى الأشعري في تمهيد أصول الحوار وإرساء قواعد المراجعة والنقد ٤٠١
أثر آفتي الهوى والتقليد ما قرر الأشعري .... ٤٠١، ٤٠٢
تميز نهج الأشعري في تقريره مذاهب الفرق ومقولاتهم ـ عن غيره من مؤرخي الفرق ٤٠٣
غرض الأشعري في عرضه مقولات الفرق الإسلامية : تقرير ما كان عليه أهل السنة والحق من عقائد ٤٠٣

بيان عقيدة أهل السنة عند الأشعري ـ يستلزم اتباع مسالك في الاستدلال وطرائق في الاحتجاج .... ٤٠٣، ٤٠٤
سبب تأليف الأشعري رسالة «الحث على البحث» ٤٠٤
بين الأشعري وأصحاب الحديث والمنتسبين إلى أصحاب الإمام أحمد ٤٠٤
كلام البربهاري في «شرح كتاب السنة» عن ذم الكلام والمتكلمين .... ٤٠٤، ٤٠٥
سبب اعتراض المقلدة على سلوك طريقة النظر والبحث في أصول الدين والخوض في مسائل الكلام ٤٠٦
جملة ما تمسك به المقلدة في ترك النظر في الأصول ٤٠٦
عد المقلدة علم الكلام بدعة والخوض فيه ضلالة ٤٠٦
الجواب على اعتراضات المقلدة على ترك النظر في الأصول، ونسبة علم الكلام إلى البدعة ـ من ثلاثة أوجه ٤٠٧
الوجه الأول من أوجه الجواب على اعتراضات المقلدة على ترك النظر في أصول الدين وجه جدلي ٤٠٧
الوجه الثاني : وجه تأصيلي ٤٠٧
الوجه الثالث : وجه تاريخي .... ٤٠٧، ٤٠٨
حكم مسائل أصول الاعتقاد أن يرد حكمها إلى جملة الأصول المتفق عليها بالعقل والحس والبديهة ٤٠٨
حكم مسائل الشرع التي طريقها السمع أن ترد إلى أصول الشرع التي طريقها السمع ٤٠٨

حكم العقليات أن ترد إلى بدائه المحسوسات والضروريات ٤٠٨

رأي الأشعري في بيان مسلك الإسلام في التعليم والدعوة والإرشاد ٤٠٨، ٤٠٩

شأن القرآن ونهج الرسول ﷺ تبنيه العقل ، واستجابة الفكر وتحفيز المدارك إلى آفاق النظر ٤٠٩

تحقيق مراد القرآن والسنة من الإنسان يكون بالاجتهاد المستمر الذي يتوخى هدي الدين وبصائره ٤٠٩

تعبير الشاطبي عن كيفية تأتّي الاجتهاد المستمر ٤٠٩

القاضي أبو بكر العربي على المنكرين على الأشعري وغيره في تعويلهم على أدلة العقول ٤٠٩

كلام القاضي ابن العربي على الأدلة العقلية التي وقعت في القرآن الكريم .... ٤٠٩، ٤١٠

تأسيس القرآن لمشروعية النظر العقلي والحجاج القائم على الأدلة والبراهين ٤١٠

استناد مفهوم «تأسيس القرآن مشروعية النظر العقلي والحجاج القائم على الأدلة والبراهين» على المراد الأشعري ٤١١

ورود مفهوم «تأسيس القرآن مشروعية النظر العقلي والحجاج القائم على الأدلة والبراهين» في «اللمع» و«الحث على البحث» ، و«رسالة إلى أهل الثغر» ٤١١

صوغ الأشعري الحجج العقلية من ظواهر الكون و مظاهر التنوع والتعدد والاختلاف والحركة والنظام ... ٤١١

وجوه الحكمة والقصد والتدبير والعناية في خلق الأشياء ، وعدم

قيامها بذاتها ، أو الشركة في خلقها .... ٤١١، ٤١٢
تنبيه القرآن على وحدانية الخالق ، ونفي الشريك ٤١٢
إرشاد القرآن العقل إلى وجوه الاستدلال التي فرع العلماء على منوالها ٤١٢
ثبوت عقائد السلف كما قررها الأشعري ـ بالنقل والتقليد وبالدلائل والحجج العقلية ٤١٣
شواهد استدلال الأشعري على تقرير عقائد السلف بالدلائل والحجج العقلية ... ٤١٣
منهج الأشعري في تفهم مسائل العقيدة وعرضها والاحتجاج لها ـ محاولة لإعادة توجيه دور «العقل» ، وتوسط بين التجسيم والتعطيل ٤١٣
تأسيس منهج الأشعري على المدارك النقلية والعقلية ٤١١
تهذيب منهج الأشعري وتنقيحه وتوسيعه وتبسيطه على يد الباقلاني والجويني والغزالي والقاضي ابن العربي ، والفخر الرازي .... ٤١٣، ٤١٤
دور أتباع الأشعري في استواء فهم معادلة « الظاهر والباطن » في نصوص الوحي ٤١٤
الأشعري وإعادة صياغة علم الكلام ٤١٤
تعريف الفارابي لعلم الكلام .... ٤١٤، ٤١٥
ضبط ابن خلدون تعريف علم الكلام ، وتحديده ٤١٥
قواعد منهجية وآداب خلقية في الحوار والمراجعة والنقد ٤١٥

الإطار التأصيلي الكلي لمشروعية البحث والنظر والمراجعة ، على ما بثَّ الأشعري عناصره ٤١٥

لزوم منكري النظر والبحث في أصول الاعتقاد ممن يسوغون موقفهم باسم السلف والسنة ـ أن الفقهاء الذين تكلموا في مسائل الفقه مما لم يتكلم فيه النبي ﷺ ، مبتدعة ٤١٥

إرساء الأشعري الإطار الأساسي الكلي التعاطي مع المسائل التي تعرض لها المسلمون في العقيدة .... ٤١٥، ٤١٦

الابتداء بالنظر في العقليات وإحكامها قبل السمعيات ؛ لأنها أصل والسمعيات فرع ٤١٦

أهمية قاعدة «وجوب النظر في العقليات وإحكامها» التي مررها الأشعري ٤١٦

قيام خطاب الوحي في جوهره وحقيقته على ما تدركه فطر العقول من الدلائل المركوزة فيها والحجج المنطوية في آيات القرآن الكريم ، والآيات المبثوثة في الأنفس والآفاق .... ٤١٦، ٤١٧

لزوم المدعي المنكر الدلالة والبينة ، في البحث والمناظرة ٤١٧

آداب البحث والمناظرة التي قررها الأشعري .... ٤١٧، ٤١٨

الحوار والمراجعة : مقاصد وآفاق ٤١٨

كلام الأشعري عند موته للحافظ زاهر بن أحمد السرخسي .. ٤١٨

نص ابن عاشور في التأصيل للحرية مقصد من مقاصد الشريعة ٤١٩، ٤٢٠

تجاذب المذاهب الفقهية للأشعري بسبب الموقف التأليفي الذي تبناه ٤١٩

خطاب القرآن إلى الناس يذكرهم بوحدة الأصل والروح، والمصير . ٤١٩، ٤٢٠
الأصلان اللذان تتأسس الرؤية الإسلامية عليهما ٤٢١
الأصل الأول : اتحاد مبدأ صدورهم وأصل نشأتهم وطبيعة تكوينهم ٤٢١
الأصل الثاني ابتلاؤهم بالاختلاف في (أفرادا وقبائل وشعوبا وأمما ولغات) ٤٢١
استواء نظرة المسلم إلى الناس جميعًا ٤٢٢
انفتاح المسلم على غيره من البشر حوارا وتعارفا وتعاونا قائم على مبدأ الخلافة العامة ٤٢٢
الإطار الكلي الجامع يتنزل على قضايا الحوار في أبعاده الفكرية والروحية والخلقية والمادية ٤٢٢
غرض البحث التأكيد على الحوار المنهجي المنظم الصادر عن رؤية واضحة ٤٢٣
غايات الحوار مقصدان يجسدان الحوار : السعي لمعرفة حقيقة الأمر المختلف منه بين المتحاورين ٤٢٣
الجانب الثاني: العمل على تمثل مقتضيات الحقيقة المدركة والالتزام بها على مستوى السلوك والعمل ٤٢٣
شمول مقصدي غايات الحوار وعمومهما ٤٢٣
آفاق الحوار ومجالاته ٤٢٣
الأولويات التي ينبغي الانطلاق منها والتركيز عليها في الحوار ٤٢٣

الأسباب التاريخية والجغرافية والدواعي الثقافية والحضارية
ـ للحوار ـ بين الأديان ٤٢٤

خاتمة واستشراف ٤٢٤

الغرض الرئيس من البحث : استجلاء عناصر منهج الأشعري
للتأسيس للحوار المراجعة والنقد ٤٢٤

تدابر التيارات الفكرية والقوى الاجتماعية وتنابذها في عصر
الأشعري ٤٢٤

هدف البحث : وصل الجانب المنهجي من فكر الأشعري بما تدعو
الحاجة إليه من تأصيل قيم الحوار والتواصل ٤٢٤

الحاجة إلى دراسة الكيفيات التي تجلى بها المنهج الحواري والنقدي
الذي أرساه الأشعري ٤٢٤

ضروب تواصل المسلمين مع غيرهم ٤٢٥

حاجة لمسلمين إلى الحوار الجاد الصادر عن مرجعية الإسلام العليا
ومقاصده الكبرى ٤٢٥

* * *

تَمَّتْ فَهرسةُ الجزءِ الثَّالث بعنايةِ

مصطفى عفَّان الباحث بمَشْيَخَة الأزهرِ الشريفِ

تم بحمد الله الجزء الثالث